

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO - UFRPE  
Departamento de Ciências Sociais - DECISO  
Bacharelado em Ciências Sociais

TIAGO MACEDO BEZERRA MAIA

**VIRADA AFETIVA E INVISIBILIDADE SOCIAL: (R)EXISTÊNCIA,  
CRIATIVIDADE E POTENCIAL DE DESENVOLVIMENTO  
LOCAL NO MARACATU NAÇÃO ESTRELA BRILHANTE DE  
IGARASSU/PE**

Recife

2020

TIAGO MACEDO BEZERRA MAIA

**VIRADA AFETIVA E INVISIBILIDADE SOCIAL: (R)EXISTÊNCIA,  
CRIATIVIDADE E POTENCIAL DE DESENVOLVIMENTO  
LOCAL NO MARACATU NAÇÃO ESTRELA BRILHANTE DE  
IGARASSU/PE**

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orient.: Prof. Dr. João Morais de Sousa.

Recife

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal Rural de Pernambuco  
Sistema Integrado de Bibliotecas  
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- M217v      Maia, Tiago Macedo Bezerra  
              Virada Afetiva e Invisibilidade Social: (r)existência, criatividade e potencial de desenvolvimento local no  
Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE / Tiago Macedo Bezerra Maia. - 2020.  
              127 f.
- Orientador: Joao Morais de Sousa.  
              Inclui referências e anexo(s).
- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco,  
Bacharelado em Ciências Sociais, Recife, 2020.
1. Virada afetiva. 2. Reconhecimento. 3. Invisibilidade social. 4. Cultura Popular. 5. Maracatu Nação  
Estrela Brilhante de Igarassu/PE. I. Sousa, Joao Morais de, orient. II. Título

CDD 300

---

VIRADA AFETIVA E INVISIBILIDADE SOCIAL: (R)EXISTÊNCIA,  
CRIATIVIDADE E POTENCIAL DE DESENVOLVIMENTO LOCAL  
NO MARACATU NAÇÃO ESTRELA BRILHANTE DE  
IGARASSU/PE

Monografia **aprovada** em 30/10/2020, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, com a **nota máxima: 10,00 (Dez) e em unanimidade, por todos os membros da Banca Examinadora.**

**BANCA EXAMINADORA**

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. João Morais de Sousa, DECISO/UFRPE - (**Orientador**) Nota: **10,00 (Dez)**

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Roseana Borges de Medeiros, DECISO/UFRPE - (**1ª Examinadora**) Nota: **10,00 (Dez)**

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Rodrigo Vieira de Assis, CIES/ISCTE Lisboa/Portugal - (**2ª Examinador**) Nota: **10,00 (Dez)**

**Nota Final** desta Monografia após defesa e arguições dos examinadores: **10,00 (Dez)**

## DEDICATÓRIA

Dedico esta monografia a todas aquelas e a todos aqueles que, ao longo dos dias de minha ainda jovem vida, já julgaram que a minha limitação de visão tornaria inviável seguir em frente, desbravar novas searas e lançar redes em águas cada vez mais profundas, ou até que estar ficando cego torna impossível o mesmo ritmo de estudo-produção que sempre tive e vivi, e, por conseguinte, também me tiraria dos concorridos postos da carreira docente e acadêmico-científica que sempre sonhei e amei como vocação e profissão. Pois bem, aqui está dedicado a vocês, que quiseram me impor o limitado crivo da acomodada e conformada mediocridade dos ditos “comuns, são e normais”, espelhos refletidos desta segregadora e patologicamente desumana sociedade “normalizada”, apresento este trabalho que é meu humilde “cartão de visitas” nas Ciências Sociais. Esta pesquisa foi fruto de um perseverante, diligente e sofrido esforço sobre-humano, gestado em três anos dos quatro últimos desse meu curso de Bacharelado na UFRPE.

Que este escrito possa ajudar a dar visibilidade e reconhecimento ao sofrimento cotidiano dos invisíveis indesejados-marginalizados e que estas primeiras reflexões possam contribuir a lançar uma luz para dissipar, nos olhares seletivos dissimulados e nas perspectivas mais tendenciosamente interessadas, a cegueira coletiva que tenta naturalizar e mitigar a exclusão humana e sociocultural que marca, da formação à atualidade, o Brasil. Que estas linhas iniciais possam motivar um passo a mais no enxergar e no concretizar das frestas e possibilidades plurais de inclusão de toda alteridade, acolhendo a riqueza da diferença e das diversidades, validando e reconhecendo afetos nas vivências e experiências nos encontros das intersubjetividades.

Para vocês, que em mim desacreditaram ou de minha força duvidaram, testemunhem, nestas páginas, mais uma preconceituosa impossibilidade a mim equivocadamente imputada, se faz realidade e se torna gérmen de cotidiana superação que aflora em minha vida, do mais profundo de meu ser, de meu coração e de meu espírito, apaixonados pelas ciências sociais. Que seja este feito como um rizoma a ser nutrido para visibilizar a urgência de uma nova sociedade cada vez mais inclusiva, na vontade de um cego que aqui venceu a tudo, a todos e, inclusive, a limitante escuridão da sua debilitante cegueira.

Dedico também este trabalho a memória de todas as sofridas e insólitas vítimas da pandemia do COVID19 (Novo Corona Vírus) que assola o mundo hoje, como nos últimos oito meses, e continua sem previsão de controle, até o momento, neste caótico ano de 2020; e à elaboração e enfrentamento do luto das suas inestimáveis perdas vivenciadas por seus familiares, suas amigas e seus amigos que têm sofrido de modo diuturno psíquica e socialmente pois de modo traumático não puderam nem sequer ao menos de longe visualizá-los uma última vez derradeira e assim impedidos foram de se despedir de seus entes amados. A todas, a todos e a cada um, aqui expresso minha mais terna, autêntica e sincera sensibilidade solidária.

Por último, nesta dedicatória, mas que talvez seja o primeiro motivo e mais legítimo engajamento deste texto, o dedico a todos os remanescentes e descendentes de africanos, indígenas, afro-brasileiros e ameríndios, subalternizados pela violência colonizadora, herança de uma pretensão “civilizadora” da modernidade da Europa que verdadeiramente foi brutal, incivilizada e desumanizadora. Há de ser lembrado aqui que a absurda naturalização enturvada na cega visão de mundo reproduzida socialmente na legitimação da barbárie escravista como um pilar da irracionalidade do sistema produtivo predatório capitalista que se personificou numa elite que, desde tempos quase imemoriais, a tornar seres humanos escravos e assim degenera por séculos até a atualidade os sujeitos, os corpos, as culturas, os símbolos, as tradições, as terras, os sentidos das vidas dos hoje resistentes membros de comunidades tradicionais no e do Brasil.

Seus ancestrais e antepassados não nasceram escravos, a natureza e seus deuses os criaram livres e para a liberdade os deram o dom da vida para com toda dignidade viverem. A maldade bestial e a sádica perversão dos que os escravizaram não venceram o ímpeto de libertação e igualdade, nem nunca vencerão esta digna luta por justiça social e reconhecimento. E, posso não ter, originariamente, o étnico-racial e cultural “lugar de fala”, mas aqui, sinceramente emocionado, peço licença e permissão para me unir a vocês neste bom combate para erradicar o invisibilizado sofrimento social e psíquico que histórica e injustamente experienciam. Que os leitores desta monografia sejam de algum modo por ele afetados, e visualizem a magnitude das heranças de suas culturas.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à Unidade do Deus-Pai Criador, do Deus-Filho realizador e do Deus-Espírito Santo impulsionador, à Trindade Santíssima, por me ter norteado providencialmente a mais esta vocação, me guiado e protegido nos bons combates existenciais e acadêmico-profissionais travados durante todo o curso. Fecho aqui meu primeiro ciclo nas Ciências Sociais.

Agradeço à minha família, cujas heranças intelectuais, *in memoriam*, do magistério de meus avós docentes Prof. Juarez (parte de mãe) e Prof.<sup>a</sup> Wanda (parte de pai), sempre me trouxeram e lançaram, de algum modo, às searas das Ciências Sociais. Tive a honra de ser o único formando de Ciências Sociais no PLE 2020.3, nomear a turma “Celso Furtado: um centenário de esperanças”, ser juramentista e poder homenagear a memória destes meus dois avós professores. Ele, patrono da turma, ela, patronesse da turma, respectivamente. Pude assim honrá-los em minha colação de grau da formatura como cientista social. Agradeço e faço aqui memória, também, aos meus avós Romildo (de parte de pai) e Zezita (de parte de mãe). Ele, ex-pracinha combatente da FEB, me inspirou a conhecer os problemas e conflitos da contemporaneidade, ela, me ajudou a nutrir a sensibilidade e o acolhimento que se deve ter sempre os sujeitos e suas dores, em sociedade. Agradeço também a meus pais Romualdo e Carliá, pelo dom da vida, a minha irmã Carol e minha única sobrinha Maria Vida, por nos lembrar sempre de ver a vida como um dom. Espero, de alguma forma, presencial e espiritualmente, orgulhá-los com mais esta vitória. Gratidão!

Agradeço aqui em especial a minha noiva, Maria Eduarda Torres, por ter sido e ser, com seu sorriso lindo, bússola e luz nos meus momentos de maior escuridão visual, existencial e profissional, e por ter a paciência de tentar sempre me ensinar ao me corrigir na escrita dos meus textos, assim como nos passos que dou em meu viver, sempre que preciso seja, para me fazer crescer e amadurecer comigo nessa parceria e cumplicidade, nos dias de inverno ou verão, de deserto ou de alegria, de noite ou de dia, na busca conjuntamente partilhada de tornar o mundo um lugar bem melhor. Agradeço a seus pais, Fernanda e Flávio, e aqui busco levar a todos de tua família e a todas e todos os teus familiares, meu muito obrigado. Agradeço também ao carinho, apoio e atenção constantes de Verinha e Kaio. A todos vocês, gratidão!

Agradeço aos meus mestres professores-amigos sociólogos, antropólogos e politólogos do DECISO por, através de seus ensinamentos, terem me lapidado e aprimorado a cada aula e terem me tornado, cada dia mais, um par de vocês, um cientista social apaixonado pelo seu ofício. Os ensinamentos de cada um de vós ecoam e vivem em mim, e os revisito sempre na expectativa de poder, um dia, fazer jus a toda esperança que em nossa “geração” de formandos do ano 2020.1, na minha ‘Tuma’ intitulada “Celso Furtado: um centenário de esperanças”, depositaram. Por isso, lutarei para assim, vir a orgulhá-los, e quem sabe, poder retornar à Casa, e, nesta IES, ter a honra e oportunidade de vir a atuar ao vosso lado, lecionando nas fileiras docentes da educação superior. Sem vocês, este importante curso que aqui concluo não seria possível.

Agradeço em especial, dentre os grandes docentes do quadro do DECISO/ UFRPE, ao meu orientador por dois anos em duas iniciações científicas interinstitucionais pela parceria dos grupos de estudos e pesquisa GECIC/UFRPE e GIERSE/UFPE, no artigo-TCC da especialização em Gestão Pública e nesta monografia-TCC de Ciências Sociais, tudo insto pela UFRPE. Ele foi e tem sido meu maior incentivador neste curso e nos meus estudos das manifestações / fenômenos da cultura popular, dos maracatus pernambucanos, das políticas públicas culturais, das teorias das representações sociais, das sociologias culturalista e desenvolvimentista e mais, do importante, mas ainda pouco difundido pensamento sociocultural furtadiano, o Prof. João Moraes. Grato muito sou por ter me ajudado a experienciar, mais e mais, o pertencimento ao curso e por ter pacientemente me apresentado e me desvelado tantas temáticas, horizontes e possibilidades de reflexão e de pesquisa, ainda “marginais” e tão pouco visíveis nas universidades brasileiras, pautas que sempre defendeu em nossos frutíferos debates. Agradeço, também, por ter sido sempre e ser um amigo-orientador constante e diariamente disposto a me acolher, me escutar, me ensinar e, principalmente, a acreditar em mim.

Agradeço às Profas. coordenadoras do curso, Alessandra Sisnando e Júlia Benzaquén pelas ótimas gestões de coordenação, sempre compreensivas na nossa luta com as urgentes questões de visibilização, de acessibilidade, de inclusão de pessoas com deficiências e necessidades especiais no curso de Ciências Sociais, além dos aprendizados que me proporcionaram em cada

preleção ou em cada diálogo. Agradeço ao Prof. Marcos André por me ter confiado e me instruído no aprofundamento na(s) teoria(s) crítica(s), em suas várias gerações de pensadores e possibilidades de abordagens sociológico-filosóficas, nas mais variadas teorias da modernidade e também, por me ter apresentado as mais atuais teorias do reconhecimento. Gratidão por ter me orientado em duas outras iniciações científicas vinculadas ao Grupos de estudos e pesquisa Teoria Crítica (GTC/DECISO/UFRPE), e, nestas ocasiões, por ter me ensinado tanto sobre W. Benjamin e J. Habermas, e por assim ter me introduzido nas ideias sócio-político-culturais do reconhecimento como percursos de lutas nos prismas de A. Honneth e de P. Ricoeur, ressonâncias de F. Hegel.

Agradeço às Profas. Roseana Borges e Rosário Andrade, pela acolhida e compreensão de sempre, demonstradas e traduzidas na partilha de afetos sinceros que em muitos momentos me foram direcionados com todo carinho de amigas e por sempre me incentivarem e acreditarem na minha luta, além dos sempre iluminadores diálogos na UFRPE vividos, nos quais junto às Sras. pude muito aprender. Agradeço ao Prof. Rodrigo Assis pelos profícuos seminários e pelas frondosas discussões na sala de aula e nas escadas da UFRPE que muito me ajudaram e motivaram a me tornar monitor de sociologia da comunicação e que muito me instigaram e motivaram para adentrar nas reflexões da área de teoria social. Gratidão por ter me apresentado os trabalhos dos pesquisadores e as atividades do LABEMUS/UFPE e do SOCIOFILO/UERJ.

Agradeço a Profa. Guiseppa Spenillo por me orientar e incentivar na monitoria de sociologia da comunicação e pela acolhida e todo aprendizado que tenho tido, semanalmente, nas atividades sobre cidades acessíveis (e inclusivas), no grupo de estudos e pesquisas COMUDI/UFRPE. Agradeço à Profa. Socorro Lima, por aulas tão empolgantes e instigantes nas quais a sua alegria e satisfação de nos ensinar contagiava a todos mais e mais a cada aula ministrada, além das interessantes leituras que fizemos, na sua turma, dos clássicos da sociologia. Agradeço também ao Prof. Tarcísio Silva por ter aprendido com ele a importância do rigor metodológico para as ciências sociais, pela introdução na obra freyreana, pela introdução nas correntes e interpretações do pensamento social brasileiro e pelas partilhas e reflexões espirituais, existenciais e humanizadas durante o curso.

Agradeço ao Prof. Josias Vicente por nos levar às discussões mais

profundas dos autores do pensamento sociológico contemporâneo e por buscar nos fazer enxergar o não-obvio mais visceralmente sociológica e filosoficamente em cada reflexão dos autores escolhidos para direcionar cada aula, e grato, também pelas descontraídas aulas com aprendizagem significativa no espaço anexo da UFRPE. Agradeço a Profa. Grazia Cardoso por me fazer perceber a necessidade urgente de visibilizar e defender a luta por reconhecimento dos direitos dos povos e das comunidades tradicionais do Brasil, bem como de publicizar e de preservar suas culturas, patrimônios materiais e imateriais espirituais e simbólicos e me fazer sensível e atento às suas legítimas demandas e perspectivismos. Agradeço ao Prof. Fábio Andrade por me introduzir no debate do pensamento sociopolítico pós/decolonial latino-americano e das teorias da modernização/dependência, também pelos instigantes diálogos e pelas saudosas caronas que estendiam as aulas no percurso da UFRPE para casa. Agradeço ao Prof. Maurício Sardá pela compreensão das entranhas da máquina-organismo estatal nas suas várias acepções teóricas e a importância central das políticas públicas, bem como a dinâmica de seus ciclos como formas de intervenção do Estado e ferramentas no enfrentamento dos problemas sociais que podem efetivar institucionalmente de aproximação da justiça social que continuava também a me ensinar nas caronas do trajeto para casa, após as aulas. Ao Prof. Carlos Pontes por me abrir os horizontes das discussões epistemológicas das ciências sociais, por me apresentar os fundamentos que ao longo da história contemporânea, procuraram conferir e garantir seus estatutos de cientificidade e pelos muitos diálogos que me foram e são tão importantes em muitas das minhas superações, dos quais tenho saudades. Ao Prof. Paulo Afonso pelo astral e alegria contagiante com que ministra suas aulas e por me dar acesso ao importante protagonismo da legítima resistência dos movimentos sociais na atualidade brasileira, bem como do valor de se pensar e abordar sociologicamente a escola, espaço dorsal de interação, socialização e construção das subjetividades. Agradeço ao Prof. Filipe Sodré, porque, quando coordenador, sempre cordato e humano, foi o primeiro a me dar força e apoio, com sua presença e amizade, a permanecer e concluir o curso que aqui finalizo. Aos Profs. João Evangelista e José Marçal, colegas filósofos de longas datas e outros carnavais e rocks do e no curso de Filosofia, no CFCH da UFPE, a presença renovadora e brilhante de vocês no curso da UFRPE indica que logo

virão bons frutos reflexivos, com as próximas gerações no DECISO e também por vocês formadas. A todos e a cada um de vocês, deixo aqui registrado, do mais profundo de meu ser, fica o meu humilde, mas sincero e já saudoso muito obrigado!

Gostaria de agradecer ainda ao corpo de apoio sem o qual não teriam sido tão fluídos e mais leves os anos do curso, nos quais vocês foram fundamentais na resolução de muitas broncas burocráticas e situações adversas que surgiam, cada um foi e é de suma importância, por isso, para mim e sou muito grato por tudo isso que sempre se solidarizaram e se disponibilizaram a ajudar, desde me indicar os passos a seguir nos trâmites institucionais da UFRPE, até como chegar para conversar com algum professor, de que cada um, em cada momento que precisei, foi da mais atenta escuta ativa e pacificadora e, mesmo em contextos críticos e tensos que no curso passei, devo gratidão a vocês que me foram, além de amigos, verdadeiros “terapeutas”. Eduardo, Cris, Lígia, Dione (do DECISO) e Jarbas (do DRCA); sou terno e eternamente grato pela presteza e amizade em todos os momentos acima citados e em tantos outros que estão comigo guardados no coração e nos quais, sem vocês para me orientar, nem sei se poderia agora concluindo estar. Agradeço, também ao Núcleo de Acessibilidade (NACES/UFRPE), nas gestões humanizadas de Karla e Wheidja, que juntas me iluminaram os caminhos como estudante que, durante o curso, enfrentou essa realidade de transição para a deficiência visual, passando de vidente para cego na forma da lei. A acessibilidade atitudinal e a visão humanizadora de vocês e dos que compõem o NACES me foram e são sinal de esperança e um porto seguro na UFRPE. Gratidão!

Agradeço aos amigos discentes de curso de diferentes períodos: Ivo, Klemmys, Lucas, Anna, Lourdes, Allana, Thiago, Moisés, Filipe, Raphael, Marcos, Fred, cada um em cada momento que precisei, muito me ajudou na logística de poder acompanhar as disciplinas e ter acesso aos seus respectivos materiais, principalmente quando eu tinha crises de glaucoma e tratamento que me impediam de ir a algumas aulas presenciais. Vocês que me acolheram e compreenderam minha fática situação e foram solidários suportes a mim, por tantas vezes, e em tantos períodos, quando puderam, me deram valioso suporte, aqui deixo minha verdadeira gratidão! Contem comigo!

Gostaria de agora agradecer, também, aos baluartes de tantos momentos de descontração e relax em meio ao ritmo frenético de uma rotina extenuante de leituras e estudos, amigos que a UFRPE e seus aprazíveis espaços de socialização e interação diletante me proporcionara: Inácio, Clemildo, Thiago, Carlos, Acionilo, Luís, Roberto, De Leon, João, Orion, sem vocês, as raras sextas que pude participar das reuniões das equipes, não teriam sido as mesmas.

Por fim, mas não menos especial, gostaria de agradecer ao IFPE, onde tenho lecionado, nos últimos tempos nos níveis médio/integrado, técnico/subsequente e superior/licenciaturas, além de ter ministrado cursos de extensão, entre as disciplinas das filosofias I a V, cooperativismo, associativismo, extensão rural, bioética, mediação escolar, educação no campo e outros componentes curriculares pedagógicas afins, além de, também, na área de mídias educacionais, numa abordagem de cunho mais sócio-político-antropológico referentes às ciências sociais, direta e/ou transversalmente trabalhadas, portanto, e algumas destas disciplinas, inclusive, fazem parte da grade do currículo do curso da UFRPE que esta monografia encerra. Agradeço ao corpo docente, ao corpo de coordenações, ao corpo de direção, ao corpo administrativo e aos servidores e terceirizados em geral do IFPE, pela confiança depositada em nosso trabalho e pelo aprendizado constante e diário lá vivenciado e compartilhado. Agradeço aos coordenadores do projeto de extensão da UFPE/CE, pré-acadêmico inclusivo Gradação, onde sou, também, professor voluntário extensionista de filosofia (turmas de ENEM e SSA).

*O sofrimento tem poder de mobilização social.*

(Vladimir Safatle)

*O processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos direcionadores de ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento.*

(Axel Honneth)

## RESUMO

Esta monografia tem um duplo objetivo. Desvelar afetos e emoções que mobilizam e motivam, subjetiva e intersubjetivamente, as práticas e ações coletivas, que direcionam comportamentos e decisões que influem na vida pública, diante de situações de sofrimento social, como nas de déficit de reconhecimento, que provocam e naturalizam uma invisibilidade a ser enfrentada, e, também, melhor evidenciar o potencial endógeno de desenvolvimento advindo da criatividade e resistência, própria das manifestações da cultura popular de Pernambuco. Para isto, numa mão e primeiramente, se buscou refletir sobre o papel que os afetos e emoções assumem, existencial e socialmente, nos sujeitos e nas suas relações intersubjetivas, dentro das ciências sociais, após a recente “Virada Afetiva”. A partir disso, se adentrou na compreensão dos fenômenos das patologias do sofrimento social, tal como sofrem comunidades marginalizadas na invisibilidade social e que não são contempladas por políticas públicas que as reconheçam, na agenda da arena de construção dos problemas sociais, na contemporaneidade. Na outra mão, se desenhou e articulou uma perspectiva cultural do desenvolvimento endógeno local, com foco nas potencialidades e possibilidades da criatividade na cultura popular pernambucana, exemplificada, neste trabalho, com o Maracatu Estrela Brilhante de Igarassu/PE. Para atingir os objetivos acima expostos, foi escolhida uma pesquisa qualitativa com a utilização das técnicas de observação direta, observação participante, entrevistas semiestruturadas e revisão bibliográfico-documental, tudo isto iluminado pelas ideias da pesquisa social interpretativa, a fim de poder fazer dialogar a realidade social da comunidade negra deste Maracatu Nação, o seu sentido religioso e celebrativo, sua tradição e a memória de sua ancestralidade com a necessidade e urgência de apoio aos mesmos, através da reivindicações de políticas culturais que quase inexistem por parte do poder instituído local. Nas análises das falas dos integrantes desta manifestação/fenômeno de cultura popular da característica da “pernambucanidade”, se verificam uma gama de afetos e emoções que delas emergem e que marcam as percepções e vivências das relações das pessoas que compõem o Maracatu Nação aqui estudado e canalizam o esforço coletivo comunitário para a manutenção e sobrevivência desse patrimônio da cultura negra de matriz africana e afro-brasileira, bem como para, a partir do potencial de criatividade e de resistência que abre caminhos de um desenvolvimento endógeno local, transformar esta realidade social que historicamente os seus participantes segrega e invisibiliza e que a esses impõe e expõe, nas margens da sociedade, a constante sofrimento social.

**Palavras-Chave:** Virada Afetiva, Reconhecimento, Invisibilidade Social, Cultura Popular, Desenvolvimento Endógeno, Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE, Municipalidade.

## ABSTRACT

This monograph has a dual purpose. Unveiling affects and emotions that mobilize and motivate, subjectively and intersubjectively, collective practices and actions, which guide behaviors and decisions that influence public life, in the face of situations of social suffering, such as those with a lack of recognition, which cause and naturalize invisibility to be faced, and also better to show the endogenous development potential arising from creativity and resistance, typical of the manifestations of Pernambuco's popular culture. For this, in one hand and first, we sought to reflect on the role that affections and emotions assume, existentially and socially, in the subjects and in their intersubjective relations, within the social sciences, after the recent "Affective Turn". From that point on, it entered into the understanding of the phenomena of pathologies of social suffering, as communities that are marginalized in social invisibility suffer and that are not contemplated by public policies that recognize them, in the agenda of the arena of construction of social problems, in contemporary times. On the other hand, a cultural perspective of local endogenous development was designed and articulated, focusing on the potentialities and possibilities of creativity in Pernambuco's popular culture, exemplified in this work with Maracatu Estrela Brilhante from Igarassu / PE. In order to achieve the above objectives, a qualitative research was chosen using direct observation techniques, participant observation, semi-structured interviews and bibliographic-documentary review, all of which were illuminated by the ideas of interpretive social research, in order to be able to dialogue with reality of the black community of this Maracatu Nação, its religious and celebratory sense, its tradition and the memory of its ancestry with the need and urgency of support and to them, through the demands of cultural policies that almost do not exist on the part of the local instituted power. In the analysis of the speeches of the members of this manifestation / popular culture phenomena of the characteristic of "pernambucanidade", there is a range of affections and emotions that emerge from them and that mark the perceptions and experiences of the relationships of the people who make up the Maracatu Nação studied here and channel the collective community effort to maintain and survive this heritage of black culture of African and Afro-Brazilian origin, as well as, from the potential for creativity and resistance that opens the way for a local endogenous development, to transform this social reality that historically its participants segregate and make invisible and which imposes and exposes them, on the margins of society, the constant social suffering.

**Keywords:** Affective Turn, Recognition, Social Invisibility, Popular Culture, Endogenous Development, Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu / PE, Municipality.

## ABSTRAKT

Diese Monographie hat einen doppelten Zweck. Enthüllung von Affekten und Emotionen, die subjektiv und intersubjektiv kollektive Praktiken und Handlungen mobilisieren und motivieren, die Verhaltensweisen und Entscheidungen leiten, die das öffentliche Leben beeinflussen, angesichts von Situationen sozialen Leidens, wie solchen mit mangelnder Anerkennung, die Unsichtbarkeit verursachen und naturalisieren konfrontiert zu werden und auch besser das endogene Entwicklungspotential zu zeigen, das sich aus Kreativität und Widerstand ergibt, typisch für die Manifestationen der Populärkultur von Pernambuco. Zu diesem Zweck haben wir einerseits und zunächst versucht, die Rolle zu reflektieren, die Affektionen und Emotionen nach der jüngsten "Affektiven Kehre" existenziell und sozial in den Subjekten und in ihren intersubjektiven Beziehungen innerhalb der Sozialwissenschaften einnehmen. Von diesem Zeitpunkt an ging es in das Verständnis der Phänomene der Pathologien des sozialen Leidens ein, da Gemeinschaften, die in sozialer Unsichtbarkeit an den Rand gedrängt werden, leiden und die nicht von öffentlichen Politiken in Betracht gezogen werden, die sie auf der Agenda der Arena der Konstruktion sozialer Probleme in der heutigen Zeit anerkennen. Auf der anderen Seite wurde eine kulturelle Perspektive der lokalen endogenen Entwicklung entworfen und artikuliert, die sich auf die und Möglichkeiten der Kreativität in Pernambucos Populärkultur konzentriert, die in dieser Arbeit mit Maracatu Estrela Brilhante von Igarassu / PE veranschaulicht wird. Um die oben genannten Ziele zu erreichen, wurde eine qualitative Untersuchung unter Verwendung direkter Beobachtungstechniken, Teilnehmerbeobachtung, halbstrukturierter Interviews und bibliografisch-dokumentarischer Überprüfung ausgewählt, die alle durch die Ideen der interpretativen Sozialforschung beleuchtet wurden, um mit der Realität in Dialog treten zu können der schwarzen Gemeinschaft dieses Maracatu Nação, seines religiösen und feierlichen Sinnes, seiner Tradition und der Erinnerung an seine Herkunft mit der Notwendigkeit und Dringlichkeit der Unterstützung und für sie durch die Forderungen der Kulturpolitik, die seitens der örtlichen Macht fast nicht existieren. In der Analyse der Reden der Mitglieder dieser Manifestation / Populärkultur-Phänomene der Charakteristik von "pernambucanidade" gibt es eine Reihe von Affektionen und Emotionen, die aus ihnen hervorgehen und die Wahrnehmungen und Erfahrungen der Beziehungen der Menschen kennzeichnen, aus denen der hier und in Maracatu Nação untersuchte Maracatu Nação besteht kanalisieren Sie die kollektiven Bemühungen der Gemeinschaft, dieses Erbe der schwarzen Kultur afrikanischer und afro-brasilianischer Herkunft zu bewahren und zu überleben, und nutzen Sie das Potenzial für Kreativität und Widerstand, das den Weg für eine lokale endogene Entwicklung ebnet, um diese soziale Realität zu transformieren Historisch gesehen trennen sich die Teilnehmer und machen sie unsichtbar, was ihnen am Rande der Gesellschaft das ständige soziale Leid auferlegt und entlarvt.

**Schlüsselwörter:** Affektive Kehre, Anerkennung, Soziale Unsichtbarkeit, Populärkultur, Endogene Entwicklung, Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu / PE, Gemeindeverwaltung.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>2. CAPÍTULO 1: Afetos e emoções, subjetividade e intersubjetividade à luz da Teoria Social na atualidade.....</b>	<b>23</b>
2.1 Virada Afetiva: a centralidade dos afetos e emoções no cotidiano social...	24
2.2 Subjetividade social, intersubjetividade e reconhecimento.....	35
<b>3. CAPÍTULO 2: A invisibilidade social no sofrimento social e na construção dos problemas sociais.....</b>	<b>53</b>
3.1 Patologia e sofrimento compartilhado na vida em sociedade.....	54
3.1 Invisibilidade e a construção de problemas sociais.....	56
<b>4. CAPÍTULO 3: A centralidade interdisciplinar da cultura, o Maracatu Nação e o desenvolvimento endógeno na perspectiva furtadiana.....</b>	<b>70</b>
4.1 Da cultura à interdisciplinaridade: o encontro de Celso Furtado com a Sociologia e a Antropologia na construção do método histórico-estrutural.....	71
4.2 O lugar da cultura popular no pensamento social de Celso Furtado: o Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu e o seu potencial para o desenvolvimento local.....	78
<b>5. METODOLOGIA.....</b>	<b>98</b>
<b>6. ANÁLISE DAS ENTREVISTAS.....</b>	<b>102</b>
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>114</b>
REFERÊNCIAS.....	117
ANEXOS.....	125

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho de pesquisa monográfica foi pensado, planejado, executado e escrito durante os três últimos anos (2017-2020) dos quatro do curso de Bacharelado em Ciências Sociais, na Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE (2016-2020). Ela é o resultado parcial das contribuições do seu autor em uma pesquisa maior vinculada ao projeto guarda-chuva intitulado “As manifestações culturais populares e sua relação com a Universidade”, implementado através de uma profícua parceria interinstitucional da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) – no Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino de Ciências na Contemporaneidade (GECIC/DED/UFRPE/CNPq); com a Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Representações Sociais e Educação (GIERSE/CE/UFPE/CNPq), sob a orientação do Prof. Dr. João Moraes de Sousa, sem o qual e sem seu incentivo e confiança depositada, não teria tido o pertencimento, o afeto e a alegria de agora apresentar estes resultados.

Também é necessário aqui ressaltar a importância das participações do autor nas reuniões, pesquisas e estudos (2026-2020) do Grupo de Estudos e Pesquisas em Teoria Crítica (GTC/DECISO/UFRPE/CNPq), sob orientação do Prof. Dr. Marcos André de Barros, que foi crucial para a descoberta e compreensão das principais temáticas “frankfurtianas” presentes nesse texto. Do mesmo modo, mais recentemente, no semestre 2020.1, durante o exercício de monitoria, pude começar a participar das reuniões de pesquisa do Grupo de Estudos e Pesquisas Comunicação, Mudança e Direito (COMUDI/DECISO/UFRPE/CNPq), sob a orientação da Profa. Dra. Giuseppa Spenillo, que, a cada encontro, tem me feito revisitar e repensar vários aspectos, horizontes e possibilidades das relações, aproximações e diálogos entre a Filosofia e as Ciências Sociais, suas problematizações e perspectivas.

Deste modo, nessa trajetória de entrada nas pesquisas da área de ciências sociais, esta monografia foi-se gestando, desenrolando, surgindo e agora, tem sua culminância que aqui apresento como fechamento de um ciclo de contínuo e diário amadurecimento e aprendizado para tornar-se cientista social, proporcionado por essa jornada no DECISO, da UFRPE, que nesse ano de 2020, inclusive, está de parabéns, já que completa 30 anos de atividade,

difundindo as reflexões e os conhecimentos da Sociologia, da Antropologia e da Ciência Política, formando gerações de cientistas sociais.

Vários dos mestres que na UFRPE tive a honra de ser discente em suas turmas, sempre alertaram que uma boa pesquisa deve ter justificativas de, no mínimo, três ordens, a saber: a existencial, a acadêmica e a sociopolítica. Do ponto de vista existencial, essa pesquisa expressa o ímpeto de uma das matrizes formadoras do Brasil e que compõem a magnitude única da diversidade cultural brasileira, a matriz negra africana e afro-brasileira que, com toda sua grandeza humana e sociocultural, vem lutando por reconhecimento e justiça social. Como deficiente visual, o bom combate por inclusão e visibilização das minorias na vida pública cotidiana me inspirou e me fez sentir o chamado para, de algum modo, unir forças e vozes nestes embates no sofrido cotidiano destas comunidades vulnerabilizadas e fragilizadas por sofrimentos sociais, como a invisibilidade. E como cego, esse tema é muito pertencido, pois não é porque não mais se vê com toda a acuidade da dita “normalidade”, que não se pode enxergar, também, através da sensibilidade e da solidariedade sociológicas e ser tocado pela humanidade desses homens e mulheres que lutam estas lutas, desde temporalidades ancestrais.

Do ponto de vista acadêmico, não obstante alguns poucos trabalhos mencionarem, ultimamente, em distintas perspectivas, alguns dos pontos fulcrais de algumas das temáticas e categorias nesse texto apresentadas, raras ainda são as abordagens mais profundas destas dos pontos de vista da recente virada afetiva nas ciências sociais e da mobilização e implicação dos afetos e das emoções para práticas e ações, comportamentos e decisões que se experienciam cotidiana e socialmente ou, ainda, mesmo nesse ano corrente do centenário de nascimento de Celso Furtado, pouco se discute e estuda sobre a centralidade da cultura nas reflexões furtadianas, bem como sobre o potencial endógeno da resistente criatividade de um fenômeno cultural popular, ainda mais se tão originariamente pernambucano, como é o Maracatu Nação.

No viés sociopolítico, a esperança que deu forças para a realização desse feito acadêmico de superação, se mostra no refletir e no agir, no pensar e no fazer, no ser e no estar que se desvela quando sincera e autenticamente se busca consolidar em formas de vida e convívio mais solidárias, fraternas, acolhedoras e dialógicas e que contemplem a beleza e a riqueza da diferença

de modo inclusivo e agregador, traduzidos em pertencimento e reconhecimento de si e dos outros, como mutuamente necessários e imprescindíveis para a sociedade, nas vivências intersubjetivamente partilhadas do cotidiano. A esperança que emana do encontro verdadeiro junto aos outros e que confronta o desamparo de se perceber estar só e lançado, jogado à sua sorte no mundo do individualismo capitalista marcado por extremas desigualdades e desiguais competitividades que impedem a realização subjetiva e intersubjetiva dos seres humanos, gerando sofrimentos inerentes a vida em sociedade nas pessoas. Esse texto que ecoa vozes inauditas e põe à visão seres e comunidades invisibilizadas, que possa, de algum modo, humildemente servir como lentes que ajudem futuros leitores a enxergarem o mundo com um olhar mais humanizado.

Neste sentido, esse trabalho foi norteado por um duplo objetivo, desvela como afetos e emoções mobilizam e motivam, subjetiva e intersubjetivamente, as práticas e ações coletivas, que direcionam comportamentos e decisões que influem na vida pública, diante de situações de sofrimento social, como nas de déficit de reconhecimento, que provocam e naturalizam uma invisibilidade a ser enfrentada, e, também, melhor evidenciar o potencial endógeno de desenvolvimento advindo da criatividade e resistência, própria das manifestações da cultura popular de Pernambuco, na sua relação com a municipalidade.

Para estes objetivos concretizar, a monografia foi dividida em cinco capítulos, sendo eles: os três primeiros capítulos que tratam do marco teórico da pesquisa, o quarto capítulo que trata da metodologia – métodos e técnicas utilizados, e o quinto capítulo que trata da análise das entrevistas nas quais o referencial teórico será aplicado. Ao percorrer a reflexão das ideias e a leitura das constatações contidas nestas páginas que se seguem nessa divisão de capítulos aqui apresentada, espera-se contemplar os dois objetivos anteriormente elencados como norteadores, de um modo que possam melhor ser enfrentadas as questões sociais selecionadas para compor esse estudo.

No primeiro capítulo, será abordada a chamada “Virada Afetiva” das ciências sociais, movimento intelectual que vem ocorrendo muito recentemente, desde quase a passagem do século XX ao XXI (nos últimos trinta anos, mas com mais força a partir dos anos 2000), e que se caracteriza por buscar evidenciar, nas humanidades em geral (nas ciências humanas e nas ciências sociais,

principalmente), a centralidade dos afetos e das emoções como aporte para compreensão da humanidade e das sociedades na contemporaneidade. Neste contexto, serão trabalhados aspectos relativos à construção da subjetividade existencial e socialmente articuladas, bem como das intersubjetividades que emergem nas relações sociais. Será avaliado como os afetos e as emoções figuram e se situam diante da subjetividade e da intersubjetividade, bem como das práticas, ações, comportamentos e decisões de impacto coletivo na vida pública cotidiana. Também serão neste capítulo tratados os efeitos de situações traumáticas vividas, por exemplo, por sujeitos que vivenciaram ou herdaram de seus antepassados, traumas socialmente compartilhados como, por exemplo, a violenta e desamparadora experiência da diáspora de povos e comunidades.

No segundo capítulo, serão trabalhados aspectos relevantes das chamadas patologias sociais e dos sofrimentos sociais, que afligem segmentos e classes sociais de sujeitos marginalizados e segregados, historicamente, e que por isso, são geralmente excluídos das possibilidades de autorrealização e de reconhecimento e isso reflete no fato de que não são o público prioritário das políticas públicas como formas de intervenções do Estado, sendo-lhes, inclusive, negado o amparo das instituições que deveriam mediar suas inserções no social. Com isto, se verificará que estes sujeitos, grupos sociais, comunidades ou populações, geralmente sofrem socialmente com o déficit de reconhecimento e o desrespeito da invisibilidade social. E por serem considerados invisíveis, também e principalmente, para o poder público instituído, buscar-se-á entender como funciona o mecanismo da tomada de decisão das arenas públicas que consolidam prioridades para a implementação de políticas públicas, por meio dos processos de construção dos problemas sociais.

No terceiro capítulo, se enfrentará o debate do papel da criatividade e resistência das manifestações/fenômenos da cultura popular como possibilidade aberta para um desenvolvimento endógeno mais autêntico, a partir dos prismas e pressupostos compreensivos oferecidos pela posição de centralidade da cultura nas reflexões do economista, humanista e pensador social do Brasil (mas ainda pouco recepcionado pela maioria dos cientistas sociais neste ponto de vista), nordestino da vizinha Paraíba, Celso Furtado. Serão retomadas as principais pegadas que este, que foi um dos maiores intelectuais brasileiros do século XX, traçou na gradual aproximação das reflexões sobre a cultura

(sociológica e antropologicamente, e que lhes foram anteriores, inclusive à economia), no horizonte da formação de seu pensamento, até as suas formulações sobre as possibilidades do desenvolvimento endógeno, que põe em evidência, também, a cultura popular local brasileira. Com base nisso, entrará em cena um recorte com o aprofundamento deste estudo nas nuances de resistência e simbólica socioculturais e historicidade do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE, patrimônio vivo material e imaterial da cultura pernambucana, nordestina e brasileira e o mais antigo maracatu nação em contínua atividade, desde a sua fundação até a atualidade, na “*Terra Brasilis*”.

Se começará ao final deste capítulo, a ser notada uma recorrente negligência por parte da municipalidade que tende a invisibilizar e abafar até as legítimas demandas mais básicas da comunidade onde se localiza este Maracatu Nação, para a sobrevivência do mesmo e cujos integrantes são, em sua maioria, ligados de alguma forma por sua ancestralidade aos estigmas, sofrimentos e traumas sociais provenientes da escravidão e da diáspora dos povos africanos vivida por seus antepassados ainda no momento histórico da formação do Brasil colonial.

No tópico seguinte, dedicado à metodologia, se apresentará as características e classificação geral desta pesquisa, bem como o prisma qualitativo para ela escolhido, e também, as técnicas que foram nela consolidadas e utilizadas para a coleta e a obtenção de dados e informações relevantes para o seu processo de elaboração. Será demonstrado, desta forma, porque a pesquisa social interpretativa foi o modo selecionado para o tratamento conjugado dos dados coletados e obtidos através da revisão bibliográfico-documental, observação direta (realizada no campo de pesquisa), observação participante ou etnográfica (realizada no campo de pesquisa) e a entrevistas semi-estruturadas (realizadas no campo de pesquisa e cujo roteiro-base das perguntas realizadas junto aos entrevistados se encontra nos anexos ao final deste texto).

No último tópico, será feita, após o uso de todo o arcabouço conceitual-categorial e metodológico teórico e empírico projetados e acima anteriormente já elencados, procurar-se-á aplicá-los na análise, tratamento e interpretação dos dados recolhidos a partir dos materiais das entrevistas realizadas. Estes resultados mostram a efetiva realização dos objetivos propostos que foram, ao

término desta pesquisa cumpridos e coroados, bem como a confirmação da hipótese inicial de pesquisa que abalizou os passos que foram seguidos na teoria e confirmados no campo empírico. A pergunta de pesquisa inicial “Qual o cenário atual da relação do Maracatu Estrela Brilhante com a prefeitura de Igarassu/PE?”, e junto a isso, também foi ao término claramente respondida com base na hipótese supracitada que já indicava uma descontínua e utilitária relação da municipalidade com o Maracatu Nação.

## 2. CAPÍTULO 1

### **AFETOS E EMOÇÕES, SUBJETIVIDADE E INTERSUBJETIVIDADE À LUZ DA TEORIA SOCIAL NA ATUALIDADE**

*Visão sem ação é sonho, ação sem visão é pesadelo. Quando o olho não está bloqueado, o resultado é a visão. Quando a mente não está bloqueada, o resultado é a sabedoria, e quando o espírito não está bloqueado, o resultado é o amor.*

(Provérbio Chinês)

*A subjetividade é um espaço de referências individuais, de autonomia, de Liberdade, que se levantam e insurgem contra formas opressivas e que vão formando novos arranjos e construindo novas interações que integrem para a mudança do pessoal, do social e do cultural.*

(Boaventura de Souza Santos)

## 2.1 Virada Afetiva: a centralidade dos afetos e emoções no cotidiano social

A ideia de que cada ciência é o resultado dos processos de um constructo social, cultural e histórica específicos que surge em uma época propícia para tentar responder a questões suscitadas, descrever os fenômenos constatados e explicar os problemas enfrentados em áreas peculiarmente organizadas em campos do conhecimento por grupos humanos na dinâmica compartilhada de suas vivências e experiências comunitárias no cotidiano, em um espaço que lhes é próprio e em um tempo que lhes é propício, nos quais é elaborada e sistematizada na forma de um paradigma científico, e este é como “filho”, resposta e produto deste pluridimensional processo de desenvolvimento científico moderno e contemporâneo.

Tal pressuposto de reflexão sobre as ciências tem seu lugar cativo nas discussões epistemológicas desde 1962, quando houve a publicação da obra, “A estrutura das revoluções científicas”, de T. Kuhn (1998), que, literalmente, revolucionou o olhar científico e o debate filosófico acerca das epistemologias tradicionais. Ao apontar para essas possibilidades de entendimento das ciências, tornou viável a verificação de certas tendências ou órbitas do pensar e do fazer científicos em cada época da história, tendo em vista o horizonte das condicionantes e caracterizações sociais e culturais que cada ciência fundou.

Assim, como uma síntese de tudo acima exposto, o filósofo, historiador da ciência e físico, ao final de sua obra, categórica e conclusivamente afirma que:

[...] Temos ainda muito a aprender sobre todas essas características da ciência. [...] enfatizando a necessidade de estudar-se a estrutura comunitária da ciência [...] sublinhando a necessidade de um estudo similar e [...] comparativo das comunidades correspondentes em outras áreas. Como se escolhe uma comunidade determinada e como se é aceito por ela, trate-se ou não de um grupo científico? Qual é o processo e quais são as etapas da socialização de um grupo? Quais são os objetivos coletivos de um grupo; que desvios, individuais ou coletivos, ele tolera? Como é controlada a aberração inadmissível? Uma compreensão mais ampla da ciência dependerá igualmente de outras espécies de questões [...]. O conhecimento científico, como a linguagem, é intrinsecamente a propriedade comum de um grupo ou então não é nada. Para entendê-lo, precisamos conhecer as características essenciais dos grupos que o criam e o utilizam (KUHN, 1998, p. 256-257).

Com isso, esclarece a importância crucial dos fatores sociais, culturais e históricos da sociedade em geral e das comunidades científicas nela inseridas, como dimensões basilares nas análises do desenvolvimento de uma ciência. Esses fatores também são condições do estabelecimento dos paradigmas científicos, grosso modo, a saber: os modos e modelos que orientam os processos e procedimentos científicos de uma época e local, que ao serem comunitariamente compartilhados como regras aceitas para o fazer cotidiano dos cientistas, organizam e orientam sistematicamente o conhecimento disponível e o “estado da arte” em um campo científico situado espacial e temporalmente numa sociedade, numa cultura e numa história.

Neste sentido, sobre esses paradigmas das ciências, sublinha-se aqui:

A investigação [...] cuidadosa de uma determinada especialidade num determinado momento revela um conjunto de ilustrações recorrentes e quase padronizadas de diferentes teorias nas suas aplicações conceituais, instrumentais e na observação. Essas são os paradigmas da comunidade, revelados nos seus manuais, conferências e exercícios de laboratório. Ao estudá-los e utilizá-los na prática, os membros da comunidade considerada aprendem seu ofício. Não há dúvida de que além disso, o [...] descobrirá uma área de penumbra ocupada por realizações cujo status ainda está em dúvida, mas habitualmente o núcleo dos problemas resolvidos e das técnicas será claro. Apesar das ambigüidades ocasionais, os paradigmas de uma comunidade científica amadurecida podem ser determinados com relativa facilidade [...] (KUHN, 1998, p, 67-68).

Então, pode-se compreender que os paradigmas científicos são modelos de orientações procedimentais norteadores da ciência, que marcam e expressam as etapas de seu desenvolvimento nos âmbitos teórico e prático compartilhados por cientistas, pois produzem:

[...] uma solução aparentemente duradoura para um grupo de problemas especialmente importantes [...] características abstratas específicas que tornam essas soluções permanentes. Isto é, [...] quanto a uma interpretação ou racionalização completa a respeito daquele [...] conjunto que dá à tradição o seu caráter e a sua autoridade sobre o espírito científico. [...] parte do corpus científico que a comunidade em questão já reconhece como uma de suas realizações confirmadas [...] (KUHN, 1998, p. 68-70).

Ainda de acordo com Kuhn (1998), o fluxo espaço-temporal do desenvolvimento científico se dá em ciclos que manifestam uma dinâmica social e cultural delineada e concretizada no contínuo emaranhado de processos que

é a história. A ciência, portanto, tem seus ciclos, assim como desde muito também se conhece haver na história, na natureza, nas expressões mais variadas do saber humano e nas manifestações mais plurais das ciências produzidas na experiência da vida humana coletivamente compartilhada em sociedade.

No século XX e neste corrente século XXI, para as ciências humanas e sociais, nessa contemporaneidade, inclusive, desde algum tempo, já caracterizada por alguns pensadores como pós-moderna e/ou atualidade desconstrucionista (VANDENBERGUE, 2005), portanto, é importante notar que, em geral, não houve mudanças propriamente ditas de paradigmas científicos representativos, mas sim, por outro lado, houve uma série de notórias e importantes “viradas” que impactaram incontornavelmente no âmago e no âmbito das humanidades, principalmente, mas que também reverberaram nos mais variados campos e horizontes disciplinares e científicos.

As “viradas” (“*giro*”, em espanhol; “*kehre*”, em alemão; “*tournant*”, em francês; e “*turn*” em inglês, por exemplo), também chamadas, no Brasil, de “reviravoltas” nas humanidades em geral, e nas ciências humanas e sociais, se caracterizaram, em especial, por seus espectros de amplitude transversais e seu “programa-agenda” que propõe colocar as humanidades em um horizonte sempre e cada vez mais aberto de interdisciplinaridade (MAIA e BARBOSA, 2020) e de diálogo com e entre os mais diversos campos científicos e dos saberes como uma alternativa ao isolamento disciplinar advindo das origens racionalistas cartesianas, iluministas e positivistas de grande parte das ciências humanas e, em especial, das ciências sociais.

Diante disso, esses movimentos epistemológicos de expressões e consequências metateóricas, teóricas e práticas variadas, as “viradas” ou “reviravoltas” podem ter suas contribuições verificadas da filosofia à sociologia, da literatura à antropologia, da política às artes, da psicologia à economia, dentre outras áreas. Neste ponto, salienta-se que, após a publicação do livro-coletânea de ensaios intitulado “A Virada Linguística” de Richard Rorty (1967), “as viradas” tornaram-se uma forma e um movimentos de difusão e consolidação de novas linguagens, reflexões, tendências e ações científicas teórico-práticas através de estratégias as mais variadas, que vão, a cada nova “virada”, desde lançar manifestos até publicar revistas especiais acerca dos

temas das novas propostas, tendências e abordagens epistemológicas e metodológicas no saber e no fazer das humanidades e das ciências humanas e sociais.

As viradas principais e mais conhecidas do século XX foram a Linguística, Pragmática e a Hermenêutico-Interpretativa (OLIVEIRA, 2006), que fincaram os rudimentos e edificaram os fundamentos que viriam servir como pilares dorsais e pedras angulares para a articulação e o desenrolar de todas as viradas que apareceriam logo após estas primeiras, de algum modo buscando modificá-las ou de alguma forma tentando radicalizá-las. Dentre estas “reviravoltas” posteriores, veio à tona, a partir da década dos anos 1990 e 2000, uma das mais recentes, a ainda atualíssima “Virada Afetiva” nas humanidades e nas ciências humanas e sociais (CLOUGH, 2007).

De modo mais específico, nos últimos trinta anos (final dos anos 1990 e início dos 2000) e particularmente nas ciências sociais, foram escritas e publicadas uma gama de produções científicas na área e difundidas variadas publicações, sociológicas, políticas e antropológicas que hoje se designa e conhece conjuntamente como “Virada ou Reviravolta Afetiva” nas ciências sociais (MASSUMI, 2002; CLOUGH, 2007; SEIWORTH e GREGG, 2010). Este movimento intelectual e reflexivo reivindica a urgente e necessária análise e compreensão das implicações das emoções, do(s) afeto(s) e da(s) forma(s) e experiência(s) de afetividade(s) e sentimento(s) – que passam a ser abordada(s) num ampliado sentido para além do clássico e restrito “atomismo” psicológico, inclusive – num inovador prisma das ciências sociais, para a compreensão de que forma influenciam, mormente, nos estilos e nos modos de vida dos indivíduos e das sociedades, nas práticas, ações e comportamentos socialmente compartilhados e nos tipos de relações/interações sociais e intersubjetivas vivenciadas no cotidiano de uma coletividade.

Para Lara e Enciso (2013), o foco das obras que se vinculam ao “turno afetivo das ciências sociais” são os afetos e as emoções que permeiam e marcam sua presença na vida público-social, e assim, pela caracterização da legitimidade na produção de conhecimentos científico-sociais que orbitem e impliquem no horizonte emocional e afetivo da vida em sociedade (e vice-versa) e/ou, também e por exemplo, o potencial de “emocionalização” efetiva numa coletividade ou grupamento social (como alternativa contrastante ao acento

preponderantemente racional das ciências tradicionais, herdeiras das filosofias do sujeito da modernidade).

Assim, chamam-se “Virada” a colocação dos afetos e das emoções no cerne da produção científica, e isto se verifica como uma proposta que rompe com os cânones tradicionais e dorsais teórico-sociais e epistemológicos da sociologia, da antropologia e da ciência política clássicas. E tornam-se, então, novos objetos deste prisma “Afetivo” do fazer científico-social, também e por exemplo, reconhecimento, cuidado e carinho, que emergem nesta “agenda” com os temas das emoções, dos afetos, da afetividade (ENCISO e LARA, 2014).

A icônica e primeira das viradas ocorridas desde o início do século XX, a “Virada Linguística”, como já mencionada e situada anteriormente, trouxe consigo a proposição de que o conhecimento e a compreensão das formas simbólicas e performáticas da linguagem proporcionam aberturas como que novas lentes para uma mais aprofundada e apropriada visão das nuances cotidianas da vida interior e social humana através do acesso a aspectos “subterrâneos”, aos símbolos na constituição do mundo, seja na interioridade ou na sociedade, na medida em que se apresenta como constituinte e constituidor de sentido e que, por isso, estrutura e torna possível as cosmovisões e as práticas e comportamentos sociais delas derivados tais como ações, sentimentos e percepções compartilhados que produzem e/ou reproduzem o social.

A “Virada Pragmática/Praxiológica” focou seus estudos e esforços reflexivos principalmente nos modos de entendimento das ações-comportamentos socialmente partilhados e nas práticas manifestas no prosaico situadas no rotineiro cotidiano, e que nele produzem e/ou reproduzem o mundo socialmente vivido. Em contextualizações de horizontes locais mais ampliados, os escritos produzidos no esteio desta virada se propõem ao estudo dos elementos (sujeitos, agentes, objetos) que constituem a configuração situacional das ações e comportamentos e tornam possível entender o agir dos atores no cenário social da vida pública comum.

Como radicalização da “Virada Pragmática/Praxiológica”, a “Virada Afetiva”, por sua vez, está focada na compreensão de processos vitais subjacentes às consciências humanas e que se caracterizam por serem originariamente, fenômenos subindividuais, mas que se manifestam nas esferas

pessoal-existencial e alcançam a público-social. Nos âmbitos subjetivo e intersubjetivo, a vitalidade e as pulsões viscerais afetam os sujeitos e através destes, deságuam nos oceanos das sociedades e das culturas, gerando o movimento e a mobilização constantes e continuamente, enquanto vida e força vital houver, de pessoas, de aglomerados humanos e de multidões, de criatividade e de esperança, mas também de traumas e medos, tanto nos particulares quanto nas coletividades.

Esse pensamento vitalista revisita, retoma e resgata, inicial e reiteradamente, aspectos basilares de algumas das mais iluminadoras ideias de Spinoza, Nietzsche, Darwin, Freud, dentre algumas influências importantes, e suas filosofias das potencialidades da vida. A prática da rememoração e da recolocação em diálogo das questões trazidas por várias tradições de pensamento do passado torna a hodierna teoria do afeto, pendular e concomitantemente, um prisma de clássica atemporalidade e, também, um mosaico de uma “moda” da atualidade. Os escritos de Bryan Massumi (2002), Patricia Clough (2007) e Seiworth e Gregg (2010), por exemplo, são obras seminais e germinais da teoria do afeto proposta no início da “Virada Afetiva” e, ao largarem as possibilidades de abertura para a compreensão das emoções e dos afetos e suas implicações pessoais e coletivas, alertam e afetam os seus leitores e estudiosos para que se entenda a dinâmica da emocionalização e da afetividade, é necessário, primeira e anteriormente, deixar-se sensibilizar e afetar de modo adequado (inclusive epistemológica e metodologicamente), para, então, se poder acessar e utilizar a luz emanada nas constelações das emoções e dos afetos.

Reiterando o anteriormente e acima já mencionado argumento de que a teoria dos afetos da “Virada Afetiva” é um tipo de radicalização da teoria das práticas da “Virada Pragmática/Praxiológica”, passa a trabalhar, inclusive, no e a partir dos níveis ontológicos pré-conceituais, a fim de compreender a dinâmica das pré-disposições afetivas humanas existencial e socialmente articuladas. Ao buscar a compreensão conceitual e categorial daquilo que extrapola e ultrapassa os limites prévios dos conceitos, lhes sendo, até, condições de possibilidade manifestas em fenômenos tais como forças, sensações, ondulações e frequências rítmicas que mobilizam os impulsos pulsantes e fervilhantes da vitalidade humana e por isso são, também, parte consideravelmente constitutivas das práticas que produzem e reproduzem emoções, representações, comportamentos e ações dos

e nos sujeitos-agentes e, justo por isso, tendem a motivar e a fundar interações intersubjetivas, vínculos comunitários, grupamentos sociais e sociedades.

Com a “Virada Afetiva”, as emoções, os afetos e suas implicações cotidianas nos aspectos social e existencial da condição humana e social, passam a ser objeto científico e de estudos mais amplos e não restritos apenas a aspectos biológicos, tendências fisiologizantes médico-psiquiátricas ou a prismas apenas psicologizantes tradicionais, mas que podem (e devem) ser considerados como horizonte aberto para outras ciências, dentre as quais as ciências sociais. Assim, a “Virada Afetiva” proporcionou, nas últimas três décadas, algo novo para as ciências sociais que puderam então iniciar suas abordagens destes fenômenos e a partir disso, construir e articular seus métodos específicos de tratamento dos mesmos, assim como as conexões e aberturas interdisciplinares necessárias com outras ciências com as quais passaram a buscar novos modos de diálogos e de aproximações (LARA e ENCISO, 2013; ENCISO e LARA, 2014).

Com a fenda científico-social aberta por esta nova perspectiva afetiva para os estudos de sociologia, antropologia e política, e o desenvolvimento consequente de diversas metodologias de pesquisa que legitimassem esta inovadora abordagem das emoções e da afetividade, e com isso, não somente os afetos passam a figurar com a força de sua presença nas produções científico-sociais, mas, junto com estes, as formas de interações, possibilidades de sociabilidade/socialização e os modos das experiências sociais intersubjetivas, o conteúdo emocional dos discursos e sua variedade histórico-cultural, assim como questões que envolvam o corpo e a sensibilidade passam a ser tomadas principal e conjuntamente como mobilizadores psíquicos e sociais.

Um pressuposto fundamental do “Turno Afetivo” é a compreensão de que os afetos e as emoções possuem uma importância angular nas modificações e transformações da sociedade e na produção e consolidação da cosmovisão partilhada pelos membros que formam um grupo social, na vida pública cotidiana.

Uma outra pressuposição basilar deste “Giro”, é buscar a construção de conhecimentos que visibilizem como, nas entranhas das instituições sociais que operam mediações socioculturais e políticas, no âmbito dos indivíduos entre si e

dos indivíduos e estruturas/instituições da vida em sociedade, tais como as esferas das políticas públicas em geral da educação, saúde, cultura, etc., e os setores midiáticos, por exemplo, impactam e influenciam o direcionamento desde a forma como os integrantes de uma sociedade interagem intersubjetivamente, até o modo como estes mesmos seres humanos que integram um corpo social vivenciam o cotidiano e experienciam e doam sentido ao mundo que os circunda e que habitam e partilham, espacial e temporalmente, junto a outros humanos.

Nesse sentido, se abaliza a ideia de que o estudo dessas vivências e experiências cotidianas e sociais de emoção e afeto também ajudam o cientista social a delinear a moldura intersubjetiva e estrutural de uma sociedade, inclusive na dinâmica de construção processual da autoestima, das representações, das significações e simbolizações identitárias e, principalmente, das configurações de pertencimento e reconhecimento, ou seja, das possibilidades de inclusão/exclusão social, portanto.

É importante aqui ressaltar que a afetividade, neste trabalho, é considerada não como um sinônimo ou um complexo de sensações/sentimentos biopsíquicos apenas, mas num viés mais ampliado, tal como na filosofia contemporânea já foi assim recepcionada e assimilada na e pela “Virada Afetiva” e conseqüentemente herdada às ciências sociais e seus campos, em geral (LARA e ENCISO 2013; ENCISO e LARA, 2014). Salienta-se também que, para esta abordagem da afetividade social e científica, a dimensão dos afetos passa a considerar por isso, emoções, sentimentos, impulsos, interesses, necessidades e tendências, além, é claro, do desejo, da vontade, dos valores e dos símbolos que perpassam os membros dos grupos sociais e que direcionam o olhar e as práticas para certas atividades e objetos assim visibilizados, e não para outros, deste modo invisibilizados, portanto.

Diante disso, é importante pontuar, no interim da “Virada Afetiva” das ciências sociais que há um debate intenso e profícuo sobre as relações possíveis e as diferenciações necessárias entre emoções, afetos e sentimentos. As perspectivas e argumentações que foram sendo apresentadas ao longo do tempo, distinguem-se em virtude da autoria da obra, da tradição reflexiva e científica às quais se enquadram e da disciplina e do campo ao qual se vincula. De um modo mais geral, “emoções” podem ser entendidas como as formas

“padronizadas” das respostas cerebrais e corpóreas que são conhecidas e reconhecidas numa sociedade, numa cultura. Por “afetos” se compreendem, objetivamente, à gama de forças ou as intensidades experienciadas/vivenciadas que motivam/direcionam ações ou implicam/ensejam práticas socioculturais em uma coletividade compartilhadas, que estabelece, ainda, as molduras dos cenários nos quais se dão as formas e possibilidades de interação social intersubjetiva numa sociedade. Em suma, enquanto afetos mobilizam e canalizam ações e práticas humanas individual e coletivamente, as emoções podem ser também compreendidas como interpretações dos afetos que tendem a fundamentar e direcionar tomadas de decisões e opções/seleções de escolhas possíveis individuais e coletivas.

Ademais, afetos, para a psicologia clássica, em síntese mais geral, são estados interiores às subjetividades que se exteriorizam, mas para as ciências sociais, são estados coletivos exteriores intersubjetivamente compartilhados que, ao se introjetarem nas pessoas, mobilizam-nas e se manifestam como que pressupostos e condições em práticas, ações, comportamentos e também decisões e escolhas. Neste sentido, os afetos são questões intermédias entre o sujeito e o intersubjetivo do coletivo, ou seja, grosso modo, entre o indivíduo (interioridade) e a realidade social (objetualidade), e por isso, figura como que um termo médio, uma ponte de diálogo científico entre as leituras, os estudos e as reflexões da psicologia e das ciências sociais. E por “sentimentos” se consideram, deste modo, as experiências mais subjetivas e particulares de significação das emoções e dos afetos sentidos e vivenciados nas experiências individuais e coletivas cotidianas.

Mas, é necessário perceber que se, de uma mão, afetos possuem algumas similitudes e familiaridades com as emoções, por outra, delas apresentam distinções. Emoções e afetos formam-se em paralelo. Eles, os afetos, atuam em níveis mais densos e viscerais que se situam, ontologicamente, abaixo das fronteiras singulares mais profundas da condição humana, da psique pessoal e do espírito social. Já elas, as emoções, são socialmente constituídas e culturalmente variáveis, espacial e temporalmente diversificadas. Os afetos estão no âmago da vitalidade passível de universalização e são como energias em fluxo constante que pulsam e vibram em diferentes intensificações, capacidades e potenciais da vida que sentidas de modo discreto, mas que atuam com toda força em todo ser

humano, mas abaixo do limiar das consciências (in-)conscientes. Os afetos e as emoções, pela suscetibilidade da condição humana, estão a interferir continuamente nas existências pessoais e nas vivências sociais, num circuito em que os afetos quando tocam as emoções, provocam, geralmente, através destas, o refletir humano, e a atitude reflexiva pode, por sua vez e de alguma forma, os afetos e a afetividade atingir.

As obras e produções científicas advindas ou inspiradas pela “Virada afetiva” das ciências sociais têm como característica, também, o acento do aporte epistêmico e metodológico da interdisciplinaridade (MAIA e BARBOSA, 2020) que, em sua grande maioria, expressamente postulam. Há a prerrogativa de que não pode dar-se por suficiente uma explicação ou até inviável uma compreensão mais acurada e minuciosa da complexa dinâmica das emoções e dos afetos e suas implicações na realidade social se realizada por uma ciência em isolamento disciplinar ou se abordada por apenas um único horizonte teórico-conceitual-categorial autocentrado e autorreferente. A emocionalidade da vida pública e os afetos coletivamente articulados produzem efeitos que podem estabilizar ou desorganizar as vivências compartilhadas na sociedade e na cultura de modos os mais diversos e nas mais variadas possibilidades, e, por isso, os pensadores desta “Virada” reivindicam e lembram a necessidade premente de que os estudiosos desses fenômenos e suas implicações estejam munidos de uma gama de perspectivas de abordagem e abertos ao diálogo junto a orientações peculiares, quase distinta e até saberes e fazeres populares não científicos e informais, mas que tem nos estudos socioantropológicos e políticos da afetividade e nas práticas e ações das emoções derivadas o seu ponto de encontro, de intersecção e de integração dialógica interdisciplinar.

Passou-se, assim, a ser vislumbrada uma compreensão dos conteúdos afetivos e emocionais presentes nas tomadas de decisão social e política que melhor possibilitasse o entendimento dos processos decisórios e comportamentais de escolhas. Qual o papel dos afetos e das emoções nas decisões tomadas na vida pública em grupos sociais? De que modo os afetos emocionam e as emoções afetam os sujeitos, as ciências, a sociedade e suas instituições em geral?

Já foi mencionado que a filosofia desempenhou um papel basilar na Virada Afetiva. E muitos autores cientistas de variados campos, inclusive

filósofos, que muito contribuíram e contribuem atualmente para a consolidação da “Virada Afetiva”, têm se autodenominado como novos sentimentalistas ou novos emocionalistas. Filosoficamente, na “Virada Afetiva”, há uma clara ruptura com a concepção que desde o mundo clássico opunha racionalidade e emoções e ela põe em xeque o postulado tradicional de que a humanidade, grosso modo, é um aglomerado de seres humanos apenas maximizadores racionais de interesses.

Neste viés, as emoções são vistas como prejudiciais e dignas de sério controle/cerceamento e até anulação/eliminação, pois impediriam a melhor prática, ação, comportamento ou decisão humana que deveria ser eivada e findada de e em uma virtuosa racionalidade.

Passou-se a observar também as emoções e os afetos como aspectos fundamentais da condição humana, da subjetividade individual e da intersubjetividade coletiva. Neste olhar, as emoções e os afetos podem informar ou ao menos indicar gatilhos decisórios que possam ensejar ou motivar práticas, ações e comportamentos na vida em sociedade, inclusive, liames das decisões institucionais, nas instituições que mediam a vida pública no cotidiano da sociedade.

As emoções e os afetos são incorporados, então, às discussões das ciências sociais com o objetivo interdisciplinar acerca, principalmente, de dois fatores que determinam o agir e o comportamento social humano e suas tomadas públicas de decisão nas instituições sociais em geral. Hoje, torna-se importante para a propositura e planejamento de melhores políticas públicas, por exemplo, um anterior diagnóstico territorial e populacional sócio-econômico-cultural com o uso de metodologias já consolidadas, mas também e principalmente, estudos de como as emoções e os afetos dos integrantes enquanto população que habita um dado recorte espacial, para a verificação de como as suas interações entre si mesmos e com as instituições sociais incidem nas ações e nos comportamentos que podem ser mapeados e verificados nesse grupo social. Verifica-se assim demandas, reivindicações, anseios, desejos, sofrimentos sócio-psíquicos aos quais tal população está episódica ou historicamente submetida, e torna possível melhores e mais legítimas intervenções socioculturais que reflitam o espírito comunitário, e isto sendo considerado também um grande aporte e ferramenta da Gestão Pública para a

construção das políticas públicas a serem implementadas e monitoradas pelos Poderes Públicos, nos níveis governamentais municipal, estadual e federal.

## **2.2 Subjetividade social, intersubjetividade e reconhecimento**

Neste sentido, um importante aspecto a ser aqui agora trabalhado é o que se refere às temáticas da subjetividade e da intersubjetividade. Por subjetividade, se compreende, nas ciências sociais, as determinações mútuas que se produzem e se estabelecem entre os indivíduos e a sociedade e a mediação de suas instituições, ou seja, em resumo, considera-se o ser humano no conjunto das suas ações e suas interações dentro de uma estrutura social.

No entanto, a “Virada Afetiva” não lança luz somente sobre os sujeitos, unilateralmente e isolados, mas sim, os assume também, num aspecto dorsal da vida em sociedade, a intersubjetividade, que tem papel especial nas determinações da vida em sociedade, já que também são grandemente advindas e produzidas pelas interações dos sujeitos que convivem e coabitam no mundo e compartilham os anseios e os sofrimentos na realidade social. Afetos, emoções, crenças, tradições, desejos, etc., formam o substrato que amalgama a objetividade social que é construída através das práticas, dos sentimentos, das ações, das escolhas tomadas, da história, dos comportamentos, da cultura e seus símbolos, etc., elementos que influem fortemente sobre as subjetividades em interação, inclusive político-institucionalmente.

A “Virada Afetiva” enfatiza e postula a necessidade premente de se estudar mais profundamente a relação das vivências cotidianas com a produção da vida pessoal e coletiva, mas com atenção focal às vinculações possíveis e as já estabelecidas entre o âmbito macrossociológico institucional e o microssociológico individual. Relaciona, assim, o macro com o micro dentro do horizonte experiencial que perpassa toda a vida no cotidiano.

É no processo de exteriorização e apropriação afetiva do social que o sujeito transforma e é transformado, ou seja, em simultâneo que modifica a realidade, é também por ela modificado. Esta relação de sentido e significação também é formada e forma, ou seja, é constituída e constituidora da própria realidade social compartilhada em vivências e experiências rotineiras. Nota-se uma esteira relacional que deve ser de mão dupla, de ida e vinda entre o

subjetivo dos sujeitos e o intersubjetivo da sociedade. Assim se consolida a subjetivação com os processos de “trocas” entre a sociedade, o pensamento e as ações, e entre a cultura, os afetos e as emoções.

A subjetividade é, também, então, uma construção histórico-cultural e existencial que se dá de modos diferentes, pois cada um constrói a sua na sua experiência pessoal do e no tempo interior, assim como dos e nos espaços partilhados e vai se modificando, a si mesma na medida em que contribui para a produção de uma determinada sociedade.

Esses processos de subjetivação social são experienciados primeiro externamente na relação com os outros, mas logo em seguida interiorizados nos indivíduos. Desde a construção própria e pessoal de cada membro do corpo social e seus mecanismos internos de vivências e vínculos exteriores de identidade e pertencimento, e isso é basilar para as formas de relações e interações que as pessoas estabelecem com outras pessoas e com o mundo circundante a todas elas, onde os sentidos se introjetam e se projetam instigando e fomentando a imaginação criadora dos sujeitos no seio do cotidiano social. Há uma inter-relação entre o objetivo e o subjetivo sendo concomitante que, se o subjetivo é produzido pelo objetivo, o subjetivo produz relações que formam e doam sentido à realidade objetiva.

Neste sentido, sobre a noção de subjetividade social assevera-se aqui também que:

A subjetividade está constituída tanto do sujeito individual, como nos diferentes espaços sociais em que se vive, sendo ambos constituintes da subjetividade. O caráter relacional institucional da vida humana implica a configuração subjetiva não apenas do sujeito e de seus diversos momentos interativos, mas também dos espaços sociais em que essas relações são produzidas. Os diferentes espaços de uma sociedade concreta estão estreitamente relacionados entre si em suas implicações subjetivas. É esse nível de organização da subjetividade que denominamos subjetividade social (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 24).

Os sujeitos populares, por exemplo, são constituídos por uma subjetividade peculiar e especial, geralmente limitados e impedidos na realização efetiva de suas potencialidades humanas e sociais por alguma relação de dominação. Os populares sujeitos se desenvolvem e desabrocham nas interações e nas lutas coletivas por emancipação e por reconhecimento, além de visibilidade social, justiça social e direitos humanos e fundamentais.

Formam tipos de conglomerados populares – organizações (cooperativas e associações), articulações coletivas e movimentos sociais no desejo de que livremente venham a viver para, em virtude disso, transformarem profundamente a realidade das estruturas sociais que segregam e muitas vezes, silenciam suas vozes e invisibilizam suas vidas, negando-lhes o ímpeto de sua força vital de autorrealização individual e comunitária, subjetiva e intersubjetivamente.

Destarte, as relações intersubjetivas exercem peso e influem não somente na elaboração da consciência social e política dos indivíduos, mas desde a construção e a estruturação do próprio sujeito, ou seja, desde os anteriores processos iniciais e necessários da formação humana. A constituição do sujeito não se dá no isolamento nem no solipsismo, sendo, para ele, imprescindível o liame interativo e relacional junto a seus semelhantes. A autonomia em um viés, não pode ser doada por um outro indivíduo autônomo, do mesmo modo não surge de uma decisão pessoal, de um ato de isolamento autossuficiente. Ela precisa ser reconhecida, e por isso, não se dá nem se realiza na solidão, mas se constitui de modo interativo e relacional.

Por exemplo, Sartre (1998) ao analisar o pensamento hegeliano, sublinha a importância da filosofia de Hegel, pensador expoente e ápice do idealismo alemão, no sentido da compreensão dos processos de constituição da consciência dos sujeitos sobre si mesmos. Sartre, então e inclusive na sua obra maior “O ser e o nada”, busca, assim, elucidar como Hegel elabora e faz emergir este fenômeno que manifesta a ideia de que para se constituir enquanto consciência, o eu precisa primeiro ser percebido por uma outra consciência. Ao eu é necessário o reconhecimento do seu ser no e através do outro e, portanto, previamente para o outro faz-se necessário à consciência que o eu elabora de si mesmo, e isso é fundamental nos passos do caminho traçado pelo eu na construção fenomenológica da consciência de si (SARTRE, 1998).

Aqui, é importante destacar que, para Hegel, o reconhecimento (reconhecimento):

[...] envolve não simplesmente a identificação intelectual de uma coisa ou pessoa (embora pressuponha caracteristicamente tal reconhecimento intelectual), mas a atribuição a essa coisa ou pessoa de um valor positivo, assim como a expressão explícita dessa atribuição. Assim, em FE, IV A, onde Hegel se ocupa da luta pelo reconhecimento, ele [...] está tratando do problema de [...] como nos

tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte de outros. [...] Outras pessoas surgem em cena, não na filosofia teórica, mas na filosofia prática, onde são vistas como criaturas em igualdade de condições comigo, com quem eu interatuo, a quem devo obrigações e que têm certas obrigações para comigo [...] o modo como devo comportar-me em relação a elas. [...] A inovação de Hegel [...] está em considerar as relações interpessoais (intersubjetivas não como relações primordialmente morais (individuais/particulares/privadas) e o reconhecimento recíproco como mais do que simples exigência de moralidade. [...] Procura responder não só à questão “O que é requerido para a autoconsciência?”, mas também “Como se originaram as relações sociais?”. Por isso postula uma luta quase [...] por reconhecimento. (Em Enc. III, §432 A) Hegel admite que essa luta pertence [...] num Estado moderna reconhecimento (reconhecimento) é assegurada por outros meios (mediações institucionais) [...] é usado em mais de um sentido: o que é requerido para a autoconsciência é reconhecimento [...] reconhecimento como pessoa, como uma pessoa entre outras [...] um reconhecimento especial de seu valor, em contraste com o de outro. Essa intenção é derrotada se a reconhecimento não é recíproca [...] é frustrada se for unilateral, uma vez que o reconhecimento só tem valor na medida em que se aceita o valor do reconhecer; se este não for reconhecido pelo que recebe o seu reconhecimento, o seu reconhecimento é desprovido de qualquer valor. [...] É estar “refletido em si mesmo” e não existir, simplesmente, como uma interminável proliferação de, por exemplo, desejos. A primeira tentativa da autoconsciência para estabelecer-se, é satisfazer o seu desejo consumindo um objeto após outro). Mas a reflexão no próprio eu requer que o eu seja refletido de volta para algo que não é simplesmente visto como um objeto para meu consumo (reflexivo-intelectual), mas como um outro eu em igualdade de condições com o meu próprio eu. [...] requer que reconheça ou atente em mim como pessoa, e não simplesmente que eu a veja como pessoa? [...] (autoconsciência) também significa “autoconfiança, respeito a si mesmo” (autoestima) (INWOOD, 1997, p. 345-348).

Hegel procura então, na sua incontornável e magistral “Fenomenologia do Espírito”, provar estas ideias por meio do princípio da identidade e, com ele, informa que a caracterização do eu se verifica na sua identidade consigo mesmo (no “si”), de modo que a sua não-identidade se dá com relação ao resto do mundo e ao outro que nele também se insere (HEGEL, 1978). É apenas em oposição ao outro (no sentido de uma representação identitária), o eu é o que é, ele mesmo. Nesse processo dinâmico, é que o eu pode se definir a si mesmo e ser reconhecido como ser. Só que, mesmo com este primeiro reconhecimento, esta identidade consigo mesmo, há ainda a carência do reconhecimento do outro. O eu então ainda está a depender de ser reconhecido como um objeto pelo outro, ou seja, como algo externo a si mesmo (no prisma da consciência do outro que como tal o reconhece). E a conclusão hegeliana é que o eu não poderia ser objeto para um outro, se o outro fosse ele mesmo. Com isso, Hegel elucida

porque a consciência do eu (subjetividade) precisa ser reconhecida por outra consciência (intersubjetividade), para poder vir a ser si mesma.

E Sartre, neste esteio do pensamento hegeliano, o interpreta esclarecendo que:

Assim, a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou [...] um ser para-si (consciência) que só é para-si por meio do outro. Portanto, o outro me penetra em meu âmago. Não poderia colocá-lo em dúvida sem duvidar de mim mesmo, pois a consciência de si é real (efetiva) somente enquanto conhece seu eco (e seu reflexo) no outro [...] Ao invés do problema do outro se colocar a partir da consciência, é, ao contrário, a existência do outro que faz a consciência possível [...] (SARTRE, 1998, p. 307-308).

Verifica-se, então, a partir disso, que: “O projeto filosófico de Hegel consiste, precisamente, em analisar o significado que assume [...] o estatuto da modernidade, calcado nessa ideia [...] de Liberdade” (WOLKMER, 2003, p. 258). E, deste modo: “[...] investigar o fundamento que fornece o horizonte conceitual que autoriza o julgamento da modernidade” (RAMOS, 2000, p. 09).

Nesse sentido, é importante salientar que:

A filosofia, para Hegel, não se presta a profecias e adivinhações sobre como vai ser o futuro. Menos inda para formular utopias sobre como deve ser a sociedade. Está consciente de que o devir da sociedade está inscrito na história universal e não se encontra sujeito ao capricho [...] individual. A filosofia é um conhecimento que [...] ‘chega atrasado’ [...] olha para trás, como o mocho de Minerva que somente alça voo ao anoitecer. A filosofia busca explicar o momento presente, tal como ele é e o que ele representa no desenvolvimento histórico. Trata-se de compreender o seu sentido na história. O projeto de Hegel consiste, portanto, num grande sistema filosófico, provavelmente num dos últimos sistemas filosóficos no sentido próprio da expressão, isto é, um conjunto conceitual perfeitamente harmônico e coerente. [...] Apto a explicar, a partir de seus fundamentos [...] mais elementares, todas as grandes questões filosóficas fundamentais. No plano (social) e político, as ideias de Hegel [...] influenciaram várias gerações de pensadores [...] (WOLKMER, 2003, p. 258-259).

A subjetividade e a intersubjetividade, por tudo isso, então assumem, após a “Virada Afetiva”, uma nova centralidade nos estudos das ciências sociais, como prioridade, as dimensões emocional e afetiva, para além dos tradicionalmente clássicos, simplistas e reducionistas meros atributos da razão. Elementos imaginários, simbólicos, lúdicos que surgem dos afetos e das emoções que deságuam na vida social são agora “temáticas-chaves” que não

foram centrais nas ciências sociais clássicas e que apareceram apenas de modo discretos nos cânones fundadores, por exemplo, das áreas de sociologia, antropologia e política. Atualmente, essas tematizações passam a figurar, por exemplo, no pensamento social latino americano e brasileiro, mais recentes, que deram valorização a esses elementos.

Galeffi (1998), num olhar fenomenológico-existencial, sublinha enfaticamente a conexão, dentre outras, das categorias como intersubjetividade, relação, sentido e autonomia social e política (que articuladas, podem conduzir para efetivas emancipação e liberdade). A consciência e a autonomia, observadas nas relações intersubjetivas com os outros sujeitos e com as estruturas da sociedade e suas instituições, só são constatadas se há uma correspondência de sentido da autonomia em cada pessoa que integra a sociedade. Não pode se dar a ocorrência e consolidação de formas consistentes de uma consciência social, política e histórica, que edifique e sustente um projeto de genuína emancipação e autêntica liberdade na vida em sociedade, se, antes, os sujeitos singulares não constituírem e experienciarem uma pessoalidade própria (na subjetividade) e desvelem o caminho para um coerente exercício de autonomia inter e intrapessoal (na intersubjetividade).

Assim, faz-se premente a viabilização efetiva de relações interpessoais (intersubjetivas) adequadas, ou seja, que tornem possível ao grupo a vivência da sua diferença e experienciar concretamente a conquista da autonomia, e, então, os partícipes dessas relações tragam consigo bases práticas vividas para dar continuidade ao processo dinâmico de elaborar um sentido para a liberdade no social, e também, isto torna-se concreto efetivamente, a partir da constituição de sujeitos sociais, mas dotados de uma singularidade pessoal construída no horizonte da cultura (GALEFFI, 1998).

O conjunto de argumentos acima parece mostrar as conexões entre a constituição da subjetividade e a mobilização das disposições para as lutas por sociedades mais justas e mais acolhedoras da diferença, lutas por liberdade e reconhecimento. Desse modo, pensar na construção de sociedades capazes de re-humanizar a humanidade, de lançar a humanidade do próprio ser humano a outros níveis de vida, de convivialidade e de relações consigo mesmo, com os outros e com a natureza, com o mundo circundante compartilhado, ultrapassando as fronteiras e barreiras simplificadoras e reducionista, utilitárias

e irreflexivas mercadológicas e técnico-instrumentais do destrutivo e predatório capitalismo.

Um dos fatores fundamentais para esta construção, o desejo, e mais ainda o desejo pela mudança e transformação; mobilizadores subjetivos como afetos e emoções, autoestima, autoconfiança, autoconceito; a solidária e empática identidade com o coletivo; uma estruturação social e desenhos institucionais que reconheçam e respeitem os sujeitos como um todo e garanta a segurança mínima a possibilitar experiências inclusivas dos outros, justiça social, e participação coletiva, como bases dos processos de mudança e transformação pautados na emancipação e na Liberdade, pois uma lúcida e bem constituída consciência, sensível sócio-política-culturalmente e crítico-reflexiva dos problemas que permeiam os espíritos do tempo e do povo, faz com que os sujeitos, incontornavelmente, enfrentem as problemáticas da realidade, de modo a agirem, pessoal e coletivamente, desejando a mudança da mesma.

Os afetos positivos e as emoções positivas, quando imbuídas de um genuíno desejo de transformação, fomentam, canalizam e mobilizam a força vital humana para o exercício da consciência crítico-reflexiva, e desta para as práticas de reconhecimento, emancipação e liberdade, a partir da compreensão da estruturação sócio-político-cultural que, direta ou indiretamente (através das mediações institucionais), operam influências e interferências na vida cotidiana das comunidades. Grupos sociais marginalizados, por exemplo, e em geral, são marcados pelo compartilhamento de uma autoestima deficitária e debilitada, vulnerável, frágil e bastante sofrida.

Uma das estratégias mais dissimuladas e sádicas utilizadas pelos detentores do poder social, político, cultural e econômico, a de minar e provocar o gradual enfraquecimento, até a destruição da autoestima de uma pessoa ou de um grupo social, desagregando pessoas e comunidades. Ao majorar constantemente a dependência de indivíduos e sociedades com relação às tentacularidades e capilaridades do poder conferido a quem exerce a autoridade, se ataca, mascaradamente, a autoestima subjetiva e intersubjetivamente, pois a sensação de insegurança produz e reproduz a sujeição à dominação e o medo paralisam frente ao Estado e suas instituições, por exemplo.

Por isso, cuidar e reconstituir as relações intersubjetivas é de extremo valor para todo ser humano, social e pessoalmente. No prisma social: reconstruir

as relações é fundamentalmente importante para que se possa instaurar éticas e políticas inovadoras em uma sociedade, favoráveis às realizações de veículos sociais mais justos, o que será refletivo numa sociedade que tem a justiça social como um de seus principais pilares. Do ponto de vista pessoal, pois os sujeitos mergulham, a todo momento, num horizonte social oceânico, imersos em relações sociais nos lugares todos, por todo o tempo. Mas, os seres humanos estão lançados à convivialidade, e, a depender da presença ou não de algumas variáveis, esse conviver pode ser um forte impulso de e para uma efetiva realização e emancipação. Portanto, o cuidado com as relações intersubjetivas que em todos os níveis socialmente estabelecemos significa, em concomitante, cuidar da própria subjetividade e do outro, da intersubjetividade. O reconhecimento, a afeição e o compartilhar dos dias com nossos pares humanos na sociedade é o que nutre o desejo e, da vida humana, alimenta as energias vitais.

De modo exemplificativo, isso veio à tona a partir das consequências dos estudos, no Brasil e na América Latina, das estruturas globais e gerais da pobreza e dos modos possíveis de dependência, das desigualdades sociais, e ao se observarem, também, os aspectos subjetivos, emocionais e afetivos das realidades sociais, culturais e políticas dentro do sofrimento psíquico e social da violenta opressão, da imposição e assimilação forçada dos padrões e estilos de vida de uma modernidade eurocêntrica e pautada na atualização da lógica da exploração colonial capitalista ainda hoje vigente.

A subjetividade social é também um conjunto de ideias que desvelam e mostram um território existencial. Nela se inclui um conjunto de normas, valores, crenças, símbolos, linguagens e formas de aprender e representar o mundo interior e exterior, conscientes ou inconscientes, cognitivas, emocionais, volitivas, através das quais os sujeitos elaboram suas experiências e vivências que dão sentido as suas vidas individual e socialmente.

A subjetividade apresenta, socialmente, ao menos quatro funções, quais sejam, a saber:

- A) Função Identitária – a subjetividade aporta dados materiais desde os quais os indivíduos e coletivos definem suas identidades e seus modos de pertencimento social. A subjetividade identifica e faz com que os sujeitos se sintam parte “de” algum grupo/sociedade, e isso se

forma num e, ao mesmo tempo, irá formando um substrato comum, que num coletivo demarca sua identidade e as identificações dos sujeitos junto à coletividade.

- B) Função Prática – na subjetividade, as pessoas se orientam e elaboram suas experiências, servindo ela, para processos transformadores ou conformadores dos sujeitos diante das realidades que vivenciam e enfrentam.
- C) Função Cognitiva – estrutura um esquema referencial que possibilita as pessoas construção e conhecimento das realidades interior e exterior e, com esta última, os aprendizados do mundo no entorno circundante da vida coletiva na qual se insere.
- D) Função Existencial - A subjetividade está marcada e permeada pelo sentido que se dá à vida e à existência particular e coletivamente vividas. Resgata as experiências e as vivências, incorporando à subjetividade este eixo fundamental do sentido vital, tanto individual como socialmente também presente nos modos das interações estabelecidas em grupos humanos em que uns-são-para-e-com-os-outros, e torna-se, por isso, um elemento existencialmente crucial para a transformação social.

A subjetividade de cada pessoa é, também, o resultado de processos histórico-sociais mais amplos e externos aos mesmos, mas nos quais estão imersos por motivos das formações sociais e culturais específicas nas quais se inserem. As formações socioculturais e as ideias socialmente compartilhadas vão determinando e/ou conformando as subjetividades que se modificam a si mesmas e ao mundo nos fluxos contínuos das dinâmicas histórica, cultural e social.

A subjetividade não está conformada ou limita-se apenas pela razão, mas também marcada por afetos, emoções, sentimentos, impulsos, que são fatores que em conjunto a formam. A subjetividade e seus elementos atravessam toda a vida social, pois não há ação ou pensamento, comportamento ou decisão, momento ou instante pessoal ou social sequer que se possa pensar ou sentir sem as capacidades e potencialidades da subjetividade, esta que está tão presente em todas as dinâmicas e âmbitos da vida social cotidiana, tanto nos espaços microssociais individuais, como na realidade macrossocial institucional.

Na subjetividade e na intersubjetividade, as maneiras com que se sente, com que se deseja sentir, com que se trata o sentir e os modos pelos quais se põe atenção e se atribui sentido ao que se sente mostram como as emoções e os afetos podem gerar, também e inclusive, estruturas sociais, por exemplo, que encontram suas justificativas práticas, também, no emocional e na afetividade, nas formas de liberar ou reprimir, de realizar ou de mitigar modos de sentir, de afetos e de emoções.

Numa socioantropologia das emoções se pressupõe o estudo de como pensam e agem as pessoas, fazendo dialogar aspectos emocionais e afetivos subjetivos com âmbitos racionais objetivos. Com a visibilização e inserção da emocionalização da vida pública e social, se postula que os afetos, as emoções e os sentimentos penetram na sociedade e marcam toda a vida das pessoas particular e coletivamente e, devido a isso, permitem melhor conhecer e compreender de modo mais profundo a densidade e a complexidade da vida social.

Observa-se uma crescente valorização da importância do papel e da influência das emoções e dos afetos nas configurações e transformações das várias esferas e níveis da vida social pública, onde há a intervenção de meios de comunicação de massa, das esferas decisório-legais e das políticas públicas, por exemplo. Os métodos utilizados nos estudos socioantropológicos das emoções e dos afetos podem, assim, ser aplicados em diversas realidades das sociedades e a objetos sociais os mais variados.

Há emoções que servem para as ações e práticas de emancipação e de transformação na sociedade, mas também há emoções que não se prestam para tais projetos. Há afetos e emoções que fomentam a luta e o desejo por liberdade, justiça social e reconhecimento, mas há também afetos e emoções que paralisam e petrificam o ser humano, beneficiando as formas de opressão, dominação e dependência. Os meios de comunicação de massa, a exemplo, são mobilizadores emocionais e afetivos que também são postos em jogo na disputa ante o concreto aspecto socio-relacional das interações vividas na cotidianidade. Uma socioantropologia das emoções e dos afetos pode desvelar a visceralidade da indignação dos sujeitos transmitidas intersubjetivamente através das emoções e dos afetos compartilhados e os seus componentes mapeados nas práticas e nas ações, nos comportamentos ou decisões através disto motivadas

e engendradas.

Consoante demarca Clough (2007), o impacto e a força da “Virada Afetiva” e seus ecos nas ciências sociais, podem ser percebidos, por exemplo, a partir dos últimos anos do século XX, nos escritos de filósofos e sociólogos vinculados à teoria crítica, situados como herdeiros da Escola de Frankfurt. Nesta época de transição secular, houve uma intensificação e um aprofundamento constante e gradual dos debates crítico-psicanalíticos e do diálogo com a psicanálise e a apropriação de elementos de sua proposta metodológica de autorreflexão e o enfrentamento dos problemas e efeitos das melancolias, das perdas, dos traumas e das patologias psíquicas em geral.

Os herdeiros do pungente pensamento frankfurtiano, apenas para exemplificar caminhos traçados com o impacto da “Virada Afetiva”, apropriaram-se, cada qual ao seu modo, do imponente e incontornável pensamento psicanalítico, das categorias da psicanálise, e passaram a estabelecer interlocuções com vários autores-psicanalistas, dos mais ortodoxos aos mais heterodoxos, no que se refere à fidelidade destes às origens freudianas. E a teoria crítica foi se aproximando e vinculando, ainda em um momento anterior à passagem para o novo século da nada ortodoxa e bastante polêmica, para os ortodoxos, e inovadora psicanálise lacaniana, pois esta:

[...] enfatiza a entrada do ser humano na subjetividade e na linguagem por meio de uma subjugação a lei simbólica do pai – a lei edípica que exige que a criança se submeta a castração simbólica, pela qual perde a totalidade, e a esta perda Lacan denominou de a totalidade imaginária [...]. Embora o sujeito se submeta a lei, para Lacan, há também uma recusa da lei, de modo que o sujeito passa a ser moldado a partir do âmbito fundamental, ao recusá-la, que marca a presença da falta no seu ser, de algo do qual fora castrado (impedido/frustrado/barrado/reprimido), e que, em simultâneo, é ambigualmente reconhecida e negada no inconsciente, o que instaura e mobiliza o desejo de uma luta e procura incessante e às cegas para reaver o que se perdeu e que dói como espinho na carne, pois sente que isto está faltando constantemente. O sujeito tem a moldura de sua subjetividade no desamparo do vazio da perda de algo real que está desde sempre perdido e que por assim estar ocultado, não se efetiva, deixando somente seus indícios na forma de traumas e seus efeitos (CLOUGH, 2007, p. 05 – tradução livre do autor).

Na perspectiva da subjetividade lacaniana, os efeitos traumáticos de uma perda ligam-se ao real que o sujeito busca equacionar junto ao inassimilável, que nos processos de uma análise, mostra-se e desvela-se na crueza dolorosa dos

traumas que passam a determinar tudo que é perseguido pelos sujeitos, ou seja, na e pela falta moldados enquanto traumatizados vão se constituindo em suas subjetividades. E o real é inassimilável em virtude de caracterizar-se como não-simbolizável. Essa falta se manifesta existencialmente e gera uma exclusão interior ou um vazio na interioridade que se manifesta como condição de possibilidade própria do simbólico. Isto, no processo analítico, surgirá e virá à tona quase que “acidentalmente” na gênese dos processos de subjetivação e processos identitários e de construção de sentido no mundo compartilhado no social, por exemplo. Por outro lado, podem, também, os traumas, para os sujeitos que vivenciam estas experiências traumáticas diaspóricas sofridas e revisitadas socialmente, muitas vezes fazer estes mesmos sujeitos sentirem-se petrificados, paralisados, inertes, por causa das dores destrutivas da autoestima e provocadoras de emoções e afetos negativos, que emerge de uma sensação tal como numa perda de:

“[...] uma terra habitável. [...] Você perdeu algo que as pessoas nem mesmo sabem o que é. Por isso é que é tão difícil explicar. [...] Tais sentimentos não são fáceis de descrever: nosso vocabulário – quando se trata de falar dessas coisas – é surpreendentemente limitado. A qualidade exata da percepção requer os recursos da poesia para ser expressa. [...] Eu acordei em um mundo diferente. Era como se tudo tivesse se transformado enquanto eu dormia [...]” (RATCLIFFE, 2015, p. 15 – tradução livre do autor).

De grande importância para estudos socioantropológicos é a verificação das frequentes ocorrências com que comunidades e sujeitos marcados pela tragicidade e violência de uma diáspora que vivenciam e experienciam traumáticamente, também, esta vai além da barreira social, uma barragem existencial difusa entre a experiência interna das suas existências e as vivências sociais externas compartilhadas de mundo intersubjetivamente junto aos outros. Mesmo se os conteúdos da percepção do mundo externo não sejam alterados, o espectro da cosmovisão inconsciente mais geral que transpassa estes tipos conscientes de percepções, são transformadas de um peculiar modo, que pode, pelo sofrimento social e psíquico aos quais são submetidos, levar os traumatizados à sensação experimentada de uma verdadeira *desconexão* com os outros e com o mundo que habitam. Esta sofrida experiência de desconectividade

e desorientação existencial e social pode ainda incidir com mais dor na proporção direta da agonia na busca por seu alívio imediato, sem a devida elaboração.

Ratcliffe (2015), numa perspectiva fenomenológico-existencial, por exemplo, mostra como esses angustiantes sofrimentos sócio-psíquicos, aos quais são expostos sujeitos e coletividades, faz com que os mesmos procurem o uso constante de principalmente metáforas, mas também, metonímias, hipérboles e alegorias, figuras de linguagem que lançam mão, para tentar capturar, através de poucas palavras e vocábulos singelos, este fenômeno indizível, inenarrável, incategorizável, mas que, muitas vezes, em variadas temporalidades e diversas espacialidades é vivido, e que uma simples descrição vernacular, por isso, não pode dar conta. Por exemplo, as metafóricas falas e escritas que narram e descrevem esse tipo de experiência existencial e social das formas de alienação/objetificação desconexas das relações e interações com o mundo e com os outros, parecem ecoar o que o principal dos iniciadores da “Virada Linguística”, Ludwig Wittgenstein, denominou de “familiaridade de similitude” ou “semelhanças de família”, ou seja, ressoa familiaridade e familiariza os sujeitos que sofrem.

Assim, há a diminuição gradual ou abrupta das experiências vivenciais e sensíveis que são empobrecidas até o liame da pulverização da sensibilidade, e, conseqüentemente, os impulsos das “vitalidades” humanas individuais e coletivas, podem esvaír-se, conjuntamente – o sujeito sente-se e percebe-se tal como um “já” morto, mesmo que sua consciência brade que está vivo (MORGAN, 2010). Esse esvaziamento das disposições afetivas faz aparecer, por isso, a compreensão do quanto os sentidos de mundo circundante dos sujeitos e de realidade das relações intersubjetivas e com as coisas, delas muito e fundamentalmente dependem. Neste horizonte de compreensão, é de grande valia sublinhar que as perdas das reverberações dos afetos podem gerar sofridos efeitos desviantes ou neutralizantes dos cruciais sentidos de intimidade e familiarização na relação de interação com o mundo e com os outros, atingindo interna e externamente as capacidades-potencialidades das formas de sensibilidade na psiquê humana. Isso põe dolorosamente em evidência, inclusive, que as experiências mais íntimas da vida intersubjetiva, que também é interafetiva, não está limitada ao âmbito cognitivo, mas é extensiva às possibilidades de mobilização dos afetos, decisiva e fundamentalmente, influenciando nas orientações da interafetividade que, assim, tende a modificar profundamente as

formas e níveis de interação e socialização/sociabilidade dos sujeitos, da família à sociedade (FUCHS, 2014).

O empobrecimento, esvaziamento ou silenciamento das faculdades da sensibilidade social que surge das experiências doadoras de sentido e constitutivas de significado, com a perda (falta) ou a minoração (enviesamento) do potencial positivo, criativo e produtivo da sensibilidade e da capacidade consciente quanto às ressonâncias emocionais e ecos afetivos implicam, também e, portanto, em modos de imersão na realidade subjetiva e intersubjetivamente compartilhada. É importante notar aqui que não apenas literatos, artistas ou escritores fazem uso recorrente dos recursos metafóricos da linguagem para tentar expressar suas disposições afetivas quando fragilizadas ou vulnerabilizadas, e nessas sofridas latentes experiências existenciais que se tenta, assim, a “captura” figurativa dos fenômenos, afetos, emoções e sentimentos difusos nelas vividos. E, quando se chega ao estágio de um destrutivo agonizar da afetividade por inteiro, da suscetibilidade mesma que permite aos sujeitos sentirem e experimentarem, situarem-se no mundo e na presença dos outros, por meio dos afetos, tem essas suas potencialidades corroídas, o horizonte se acinzentado.

Fuchs (2014) elenca muitas obras e estudos que comprovam e asseveram que estados desses humores difusos por esses modos de sofrimento psíquico e social desfocam e enturvam a memória, a cognição, as emoções e os afetos, quase que numa mesma proporção, tornando todos esses elementos mais tendentes a fixarem-se em conteúdos mentais que passam a figurar como reforço ou retroalimentação destes mesmos estados da consciência, focando, novamente, de forma obsessiva, na revisitação constante de objetos ou eventos traumáticos e dolorosos vivenciados particular e comunitariamente. Ao emergirem nas psiquês individual e coletiva, nos sujeitos que estão no mundo e incidirem nas relações de intersubjetividade da vida no social, se instalam de forma devastadora, pois esses estados de humor dão ensejo à tendência de fazer indivíduos e comunidades mergulharem em lembranças, símbolos, pensamentos e ações/práticas que embasam os negativos afetos, emoções e sentimentos desses processos sócio-psíquicos traumáticos derivados. A narrativa abaixo ilustra o que podem sentir, inclusive de “culpa”, os indivíduos, mas também pode ser vivida por uma comunidade em trauma e sofrimento compartilhados, de modo que, para os que sofrem se dá:

[...] como uma opressão terrível subindo para o peito; aí, uma pressão surge, como um crime que eu tenha cometido. Eu a sinto como uma ferida no meu peito, que é minha consciência torturada... então, ela atrai minhas memórias, e tenho de pensar de novo em tudo que perdi [...] em minha vida (FUCHS, 2014, p. 116).

Mas, voltando à teoria crítica, esta não parou por aí e nem fez uso apenas da psicanálise lacaniana, e sua co-inter-relação entre o real, o simbólico e o imaginário, ou somente do aporte fenomenológico-existencial que situa o ser lançado no mundo e sendo com os outros. Os intelectuais da teoria crítica trabalharam com maior intensidade e mais arduamente em suas reflexões, também, para verter e aplicar a psicanálise como uma legítima produção teórica e provocação de pensamentos e práticas comportamentais quanto as designações políticas e culturais das subjetividades em interação na vida cotidiana em sociedade, mergulhadas na intersubjetividade e perpassadas socialmente por ela.

Os frankfurtianos e seus herdeiros crítico-reflexivos, assim, passaram a percorrer as pegadas de dimensões até então ainda não pensadas pelas autoridades contemporâneas da ciência nem vislumbradas pelos cânones científicos, mas mais sensivelmente percebidas (após a recepção de categorias e elementos psicanalíticos como anteriormente acima elencado e exemplificado), como possíveis de figurarem como um legítimo conhecimento e a teoria crítica aplicou esse pressuposto de modo constante em virtude de uma causa: “[...] em benefício daqueles excluídos da autoria ou da autoridade do conhecimento (CLOUGH, 2007, p. 06).

Nesse sentido, é importante destacar, sobre a relação da teoria crítica com a psicanálise, e os frutos posteriores deste profícuo diálogo interdisciplinar, ainda, exemplificativamente que:

Nas suas abordagens sobre o trauma, a teoria crítica transitou da inicial desconstrução do sujeito da modernidade ocidental (- nas suas primeira e segunda gerações) para posteriores questões que envolvem a produção de múltiplas subjetividades e múltiplas modernidades (- na sua terceira e mais atual geração) que se expressam [...] constantemente [...] em escritos [...] autobiográficos (- e etnográficos) de sujeitos diaspóricos. Essas formas experienciais de escrita transmitem o efeito traumático de uma longa exclusão [...] que assombra [...], mas (- também) se impõe como um ímpeto motriz (- de resistência, superação e realização). Esses escritos são traumatizantes enquanto questionam a verdade da

representação (- das narrativas correntes), a certeza da memória e, inclusive, enfrentam a possibilidade de conhecimento do passado. Enquanto a [...] escrita autoetnográfica era gestada na teoria crítica [...] em concomitante o trauma estava sendo discutido em termos de seus efeitos na memória e de sua produção, nos sujeitos, de incapacidades na recuperação (- individual e coletiva) do passado ou de falar sobre ele [...] acerca dos efeitos do trauma (CLOUGH, 2007, p. 06-07 – tradução livre do autor).

Os efeitos traumáticos se apresentam numa sintomatologia, trazidos de volta recorrentemente para o(s) sujeito(s) que são assim permeados pelo(s) objeto(s) ou evento(s) traumatizantes narrados individual e/ou coletivamente e aí fixando-se, pois as subjetividades e intersubjetividades em interação, tendem a identificarem-se com o evento ou objeto que dão origem ao(s) trauma(s), reproduzindo e repetindo, por isso e assim, a(s) sua(s) experiência(s) traumática(s) nas narrativas e nas escritas socialmente compartilhadas. Este tipo de perspectiva sobre os traumas e seus efeitos é denominada abordagem mimética e pressupõe que o(s) sujeito(s) traumatizado(s) se identifica(m) com o trauma, fixando-o no evento ou no objeto traumático, cujos efeitos sintomáticos são experienciados e sofridos e, portanto, podem ser contados, escritos, narrados, através desses modos performáticos/formas práticas que se manifestam através e por meio da linguagem que inunda todo o meio sociocultural.

Embora mesmo quando são verificados esforços individuais e/ou coletivos para a superação do efeito traumático, comumente ele é extravasado ou repetido, e às vezes, a depender da dor causada subjetiva e socialmente pelo trauma, inclusive compulsivamente, também figurando como uma forma de enfrentamento. Mas, esta repetição não é leviana e sim produtiva e mobilizadora de emoções e afetos criadores de resistência e de lutas, de símbolos, de sentidos e de significados que buscam a “captura” do trauma particular e socialmente experienciado. O fato é que, comumente, as subjetividades diaspóricas – sujeitos remanescentes e advindos de povos, culturas e comunidades que sofreram traumáticamente algum dispersamento/espalhamento, ou seja, uma diáspora – quando aparecem, são mostradas com o estigma da falta, de modos lacunares ou hesitantes, fragilizadas e vulnerabilizadas em sua autoestima e, portanto, lugares de perda, de incerteza, de esquecimento, da rejeição, de exclusão, de invisibilidade.

Além disso, as perdas [...] podem não ser do sujeito [...] *per se*. Como [...] em uma elaboração, [...], mas um “assombramento transgeracional”, [...] o trauma é passado de uma geração a outra, [...], colocando todos em um transe transgeracional [...] Não se trata de dizer somente que uma geração extravasa o trauma da geração antes dela. Também pode haver um assombramento através de grupos diferentes de uma geração, em lugares diferentes, criando uma “família” [...] de pertencimento relutante [...] Uma pessoa vive na fantasia inconsciente da outra, sem ser estranha, mas do contrário, demasiado familiar. Há [...] um enredamento [...] para além de toda possibilidade de desengajamento (CLOUGH, 2007, p. 07)

Estes traumas se verificam, mais frequentemente, nas populações marginalizadas e/ou que se formaram a partir de diásporas nas suas sociedades e culturas originárias e, por isso, suas relações com as autoridades instituídas e com os Poderes Públicos institucionais (Gestão Pública), geralmente, tendem a ser antagônicas e conflituosas, pois as instituições da vida pública quase sempre negaram a afirmação da autonomia, valores, tradições, etc., destes sujeitos e, por isso, na maioria dos casos, há forte presença, inclusive muitas vezes ambígua, de emoções, afetos, autoestima e autoconceitos negativos e traumáticos, mas também positivos e mobilizadores das lutas por reconhecimento, compartilhados pelos integrantes dessas comunidades.

As emoções e os afetos negativos foram um mecanismo recorrente de apatia, vulnerabilização, conquista e massacres de povos e etnias escravizadas e dizimadas desde os tempos de colônia e que ainda hoje são segregadas e invisibilizadas na produção e reprodução espacial e temporal dos processos histórico-culturais e sociopolíticos de dominação na América Latina e no Brasil, processos seculares de desumanização e opressão, que atuaram de forma conjunta e articulada com os sofridos processos de exclusão, segregação e submissão física, material, jurídico-institucional e sócio-psíquica.

Os modos como os quais estes Poderes Públicos agem, se comportam, enxergam, decidem e tratam estes sujeitos destas populações, nos diversos cenários sociais, afetam sensivelmente o autoconceito, a autoestima e as autorrepresentações que estes grupos sociais vulneráveis fazem de si mesmos. Por exemplo, a não-participação e a exclusão destas comunidades nos processos decisórios de políticas públicas e o não reconhecimento diante da implementação das mesmas, revelam a invisibilidade, o desrespeito a alienação como patologias das relações sociais intersubjetivas e, por conseguinte, de toda

uma sociedade, onde as instituições mediadoras deveriam proporcionar às mesmas, além do mínimo existencial, as condições para emancipação e realização dos mais legítimos e urgentes anseios e desejos comunitários.

Por isso, se fazem presentes nestes tipos patológicos de relações intersubjetivas e institucionais, cisões e divisões artificialmente criadas como estratégia de submissão e dominação no mundo das vivências compartilhadas cotidianamente, estas cisões e divisões podem provocar desqualificações da experiência e da cultura popular originada nas manifestações, expressões e heranças de comunidades tradicionais. Este é um dos principais aspectos que dificultam a construção de relações de mediação fundadas em emoções e afetos positivos, pois não há reconhecimento e respeito autênticos do Poder Público e suas instituições. Tais decisões e comportamentos do Estado junto a estas populações são problemáticos, pois oprimem o ser de cada integrante, traumatizam cada sujeito da comunidade, muitas vezes, inclusive, sendo negligenciados e invisibilizados em situações extremas de risco, vulnerabilidade e sofrimento social e psicológico.

Tais fatores subjetivos sempre articulados com os aspectos materiais, políticos, culturais, históricos e sociais intersubjetivos que deixam suas fortes marcas afetivas e emocionais na produção e reprodução das práticas e ações, comportamentos e decisões na vida em sociedade. No geral, as práticas e os resultados que delas derivam, compreendem-se como situações multicausais, plurifacetadas, polidimensionais e complexas, nunca imunes nem incólumes aos fatores sociais e subjetivos que influenciam nos seus modos manifestos, embora seja bastante difícil precisar a determinação do peso de cada fator na constituição, produção e reprodução de tais práticas sociais.

Vale neste momento lembrar e reiterar que estas situações emocionais e afetivas de sofrimento social e psicológico, quando vivenciadas, têm o poder de afetar pessoas de qualquer origem social, mas, é necessário ressaltar que produz e reproduz efeitos ainda mais traumáticos e devastadores quando os seres humanos atingidos, existencial e socialmente são aqueles em situações vulneráveis e de risco social e psíquicos ou quando integram populações consideradas “minorias”.

### 3. CAPÍTULO 2

## A INVISIBILIDADE SOCIAL NO SOFRIMENTO SOCIAL E NA CONSTRUÇÃO DOS PROBLEMAS SOCIAIS

*A invisibilidade é equivalente à morte.*

(Zygmunt Bauman)

*A invisibilidade social é uma poderosa venda que usamos para não enxergarmos as misérias humanas escancaradas nas sarjetas da sociedade capitalista.*

(Maria Aparecida Ciaconini Dóro)

### 3.1 Patologia e sofrimento compartilhado na vida em sociedade

As sociedades são inevitavelmente produtoras de sofrimento, visto que as normas e disciplinas impostas pela vida social aos sujeitos geram uma necessidade de adequação a padrões. Por patologia tende-se a compreender, em geral, a desestabilização, desarmonização, disfunção, desorganização ou desarticulação de algo, ambiente, organismo ou sistema, no todo ou em alguma de suas partes (no caso deste trabalho, no social ou individual/intersubjetivo ou subjetivo), que em condições normais estaria estável, harmônico, funcional, organizado e articulado minimamente de modo que conseguisse realizar a sua finalidade. É importante, diante disso, notar que, se o sofrimento faz parte da vida, um sofrimento considerado patológico é aquele percebido como destoante, excessivo, geralmente necessitando de orientação e acompanhamento médico e psicológico, assim como serviço específico de assistência social, ou seja, ser amparado por equipes multiprofissionais que refletem a complexidade e a necessidade de uma abordagem interdisciplinar para enfrentamento destes problemas.

[...] devemos atualmente insistir na necessidade de a crítica posicionar-se como análise de patologias sociais. Essa assunção passa pela compreensão de sociedades como sistemas produtores e gestores de patologias. Inexiste sociedade que não se fundamente em um complexo processo de gestão de patologias, e tal gestão é uma dimensão maior, mas nem sempre completamente explícita, de reprodução social de afetos. Não se trata apenas de se perguntar pelas modalidades de sofrimento que sociedades produzem, já que toda forma de restrição e coerção, toda forma de assunção normativa é necessariamente produtora de sofrimento (SAFATLE; SILVA JUNIOR; DUNKER, 2018, p. 2).

Por exemplo, neste sentido, em seu conceito de patologia social, Honneth objetiva viabilizar estratégias de críticas estruturais da sociedade contemporânea e como os sujeitos nela situam-se e experienciam nestas suas relações intersubjetivas e institucionais. O autor descreve como patologias sociais: déficits de reconhecimento e “[...] as deficiências sociais no interior de uma sociedade que não derivam de uma violação aos princípios de justiça comumente aceitos, mas de prejuízos às condições sociais de autorrealização individual” (HONNETH, 2007, p. 35 – tradução livre do autor).

O sofrimento não está ausente deste mundo, do fato de que este mundo não é estável e do fato de que para existir dependemos do reconhecimento do outro. As convulsões do mundo nos afetam. Mas conseguimos superar esse sofrimento; podemos nos reajustar e nos reconstruir porque o mundo faz sentido e, sobretudo, porque é compartilhado com os outros [...]. Como resultado de eventos catastróficos, acontece que o mundo dado é completamente virado de cabeça para baixo e se torna caótico e desintegrado. Quando não temos mais o reconhecimento de outras pessoas neste mundo, somos excluídos. O melhor exemplo é dado a nós, creio eu, pela situação do requerente de asilo, recém-chegado ao território estrangeiro que acreditava ser um país de acolhimento e que o rejeita, enquanto deixou tudo para encontrar proteção (JACQUES, 2004, p. 24 – tradução livre do autor).

De acordo com Honneth (2002) é perceptível o sofrimento, mesmo por vezes sutil, que a sociedade atual e o modo de vida nela experienciado vem gerando como problemas nas relações sociais, nas instituições, e nas relações dos sujeitos consigo mesmos. Vive-se numa sociedade capitalista e individualista onde os sujeitos são facilmente alienáveis, desconectados do social e ao focar sua atenção e canalizar suas energias vitais apenas no individualismo subjetivo, empobrecem as experiências de intersubjetividade, e assim perdem-se de si mesmos no mundo que coabitam e “convivem”.

O sofrimento social deve ser pensado na sua estreita relação com a vulnerabilidade estrutural de uma sociedade de propriedade [...], ou seja, relaciona-se à autonomização da existência enquanto norma social de uma sociedade que não oferece as garantias para que esta mesma autonomização se dê. Não há mais suportes institucionais, não há proteções formais. Assim, as fragilidades individuais, nascidas das exigências sociais de autonomia e de realização, se dariam em uma configuração social que, paradoxalmente, desinstitucionaliza e privatiza a atividade social de maneira geral. É neste contexto que o indivíduo deve permear, se localizar, viver e sobreviver. Contudo, este contexto traz implicações, uma vez que a modernidade trouxe ao centro o indivíduo e lhe diz: és livre, és autônomo, és responsável, mas, ao mesmo tempo, retira as sustentações sociais e os dispositivos de formação desse mesmo indivíduo. Configura-se, assim, um contexto de vulnerabilidade, uma vulnerabilidade endógena, inerente à própria configuração social (WELANG e MENDES, 2013, p. 753).

Assim, quanto ao sofrimento social, reiterando o acima exposto, compreende-se que a sociedade contemporânea é uma:

[...] sociedade que não oferece a garantia de apoios institucionais e proteções formais; convida-nos a enfocar as fragilidades individuais nascidas da demanda social por autonomia e conquista em uma configuração social que desinstitucionaliza e privatiza toda atividade

social (SOULET, 2009, p. 4 – tradução livre do autor).

Observa-se um aumento de uma postura egocêntrica e consumista, ao mesmo tempo em que há um desinteresse geral pelas questões de ordem pública, uma perda de solidariedade como amálgama do mundo social. Honneth critica o modo de vida adoecedor das sociedades, com normas sociais limitantes, que assim não possibilitam a autorrealização dos sujeitos, gerando sofrimento social.

A forma como cada categoria social vive e sente o posicionamento que ocupa na sociedade é afetada pelas interações sociais que ocorrem dentro dos microcosmos sociais [...]. Estas interações sociais poderão ser fonte de sofrimento social coletivo ou individual, quando, por exemplo, contribuem para o isolamento, para a exclusão e para o desempoderamento (disempowerment) das pessoas (CHALLINOR, 2011, p. 480).

Com base na teoria do reconhecimento, que se funda na ideia de que primeiramente os sujeitos estabelecem relações de afeto e posteriormente relações de cognição, Honneth (2008) considera a invisibilidade como uma das formas de se esquecer, negligenciar e desrespeitar, individual e coletivamente, este importante e basilar modo de relação intersubjetiva e portanto social, primária e originária, daí derivando aos sujeitos invisibilizados e suas comunidades, sofrimentos diversos que estes vivenciam nas suas vidas cotidianas em sociedade.

### **3.2 Invisibilidade e a construção de problemas sociais**

Segundo Tomás (2009), o interesse pelo fenômeno da invisibilidade e o conceito em si não são novidade, mas se fazem presentes desde a década de 1940. O termo vem sendo estudado por linguistas, antropólogos, sociólogos, psicólogos, gestores públicos, entre outros. Nos anos 1980 foi um tema de interesse nos estudos sobre o racismo, sobre o trabalho feminino doméstico e sobre a sociologia da imigração, sendo então compreendido no sentido de exploração e discriminação e mais recentemente vem gerando mais interesse dos pesquisadores de diversas áreas.

O conceito de invisibilidade voltou a ser bastante estudado desde os

anos 2000 até os dias atuais e os pesquisadores têm relacionado o termo com outras ideias/noções como: desigualdade, exclusão, não-reconhecimento, ausência de informação.

A invisibilidade, o ato de “não ver um outro”, se dá na relação entre os sujeitos cotidianamente, e trata-se de uma ação social comum, coletiva, que tem uma intenção, apesar de não ser necessariamente voluntária. Na sociedade brasileira, por exemplo, quantas vezes “não se vê” o mendigo, o pedinte, as pessoas que vivem em situação de rua, etc. Desta forma, para compreender e analisar as alteridades invisíveis é imprescindível focar nas relações típicas ou sistema de relações que contribuem para a formação e permanência deste fenômeno social (TOMÁS, 2008).

A invisibilidade percorre o mesmo caminho das estruturas espaço-temporais da consciência. A saber, pessoas com quem se convive e se deixa de conviver se tornam esquecidas, invisíveis para a consciência. É possível não ver alguém que está no campo de visão, assim como ver alguém que está distante, fora do campo perceptivo. Portanto, assim como a memória, a percepção também é seletiva (TOMÁS, 2008).

Para compreender mais profundamente o que está em jogo quando se fala de invisibilidade social, faz-se necessário enfrentar os complexos aspectos das relações sociais que estão postas nesta condição.

A invisibilidade social vai depender (entre outras coisas) da percepção que os outros têm de mim. Se o outro não me vê é certamente porque eu não existo para o outro, no entanto existo fisicamente, logo sou visível. A não-percepção do outro é o resultado da sua vida da qual eu não faço parte. Para compreender o significado do comportamento social do “não ver outrem” é necessário perceber a compreensão do ator, ou seja, é fundamental conhecer as sedimentações da história individual e da história comum (TOMÁS, 2012, p. 3).

As relações intersubjetivas, as interações vivenciadas no âmbito social, abrangem a percepção de si e do mundo, ou seja, o indivíduo passa pelo reconhecimento de si mesmo, reconhecimento do outro e então, os indivíduos vivenciam o reconhecimento mútuo. O reconhecimento é necessário para a sobrevivência e buscado pelos indivíduos ao longo da vida coletiva e compartilhada em sociedade. Ao reconhecer-se enquanto sujeito, o homem passa a perceber-se e refletir sobre si e sobre suas responsabilidades.

Compreende-se e percebe-se o mundo, a realidade circundante, através

dos sentidos: a audição, o olhar, o tato, o paladar e o olfato. Os objetos são percebidos pelos sentidos e interpretados com base na formação psicológica, social, cultural daquele indivíduo que recebe os estímulos. Na fenomenologia social (SCHÜTZ, 1998), o indivíduo, em sua vida diária, apreende a realidade de forma que nomeia ou interpreta tudo que está à sua volta no momento presente. O indivíduo toma consciência de sua proximidade e distância, assim como da intimidade e do anonimato com relação ao mundo circundante, pessoas e objetos. Nesses processos de tipificação da realidade, se constrói a noção intersubjetiva de senso comum que possibilita as interações sociais.

De acordo com Schütz (1998), os processos de interação social e de tipificação do mundo estão profundamente relacionados, já que as relações e as trocas entre os indivíduos são motivadas pelo interesse e pela intimidade entre os mesmos. Ao tipificar ou nomear os indivíduos, sabe-se como se relacionar com tais indivíduos. Os sujeitos são ativos, mas ao mesmo tempo algumas nomeações já foram previamente definidas. De maneira geral, classifica-se os outros indivíduos e relaciona-se com os mesmos a partir da proximidade e intimidade, como, por exemplo, as pessoas mais íntimas – família e amigos; as pessoas conhecidas; desconhecidas e assim sucessivamente. A maneira de interagir vai depender da relação prévia. A forma como um indivíduo dá sentido e nomeia a realidade sofre influência tanto de sua história individual, única, como da história social, coletiva e cultural, do espaço em que vive.

Assim, o homem se torna sujeito social, se constitui, a partir da relação com o outro e a sociedade. Ricoeur (2004), inspirado em Hegel, elucida três formas de reconhecimento que acontecem nas relações entre os seres sociais: o amor, o direito e a estima social. O amor ou afeto é recebido nas relações familiares, amorosas e entre amigos; é nestas relações que se aprender a amar e ser amado. O reconhecimento jurídico, por sua vez, advém dos direitos civis, políticos e sociais, ou seja, proteção, participação e acesso aos bens disponíveis socialmente. Alguns sentimentos negativos como frustração, humilhação, exclusão e indignação surgem quando os direitos de um determinado indivíduo não são reconhecidos.

A estima social é percebida nas relações com os outros pelo que existe de objetivos e princípios em comum nessas relações, ou seja, “as pessoas medem a importância das suas qualidades para a vida do outro baseadas nos

valores e nos objetivos comuns” (RICOEUR, 2004, p. 316). Logo, as pessoas que não se sentem reconhecidas pelo seu valor e importância no meio em que vivem, tendem a fazer imagens negativas de si mesmas.

Entende-se que a invisibilidade é uma realidade ou condição específica que provoca nos indivíduos sentimentos negativos como vergonha, solidão, fracasso e também “desprezo social” (HONNETH, 2008) e isso tudo interfere na vida dos sujeitos tanto de maneira individual, psicologicamente, como de modo coletivo, socialmente.

“[...] é a recusa de ver que constitui a alteridade invisível. Esta rejeição pode ser definida pela recusa de reconhecimento e pelo desprezo. Tocamos aqui na questão da identidade e do reconhecimento de outrem na sua alteridade porque o desejo de ser reconhecido tem um papel central na socialização” (TOMÁS, 2012, p. 4).

Honneth (2002; 2008), filósofo e sociólogo alemão, um dos maiores herdeiros e expoentes atuais da conhecida escola de Frankfurt, dá seu contributo à teoria do reconhecimento intersubjetivo e assim à compreensão da construção da identidade social dos indivíduos. O autor relembra que, ao nascer, o sujeito reconhece primeiramente a própria mãe ou a pessoa que exerce a função de cuidado primário. Em seguida, gradativamente reconhecerá outros membros da família, como pai, irmãos, avós e posteriormente qualquer outro. Ao mesmo tempo em que reconhece, o sujeito é reconhecido, nomeado e falado pelas pessoas com quem convive e se constitui aí, na relação intersubjetiva, no processo de socialização. Desta forma, o sujeito constitui e reconhece sua própria identidade a partir de sua relação com os outros.

Socialmente, o sujeito precisa do reconhecimento, do pertencimento, para se sentir membro, ser parte de determinada família ou grupo social. Ao se sentir membro, ator social, o sujeito aprende que tem direitos que devem ser socialmente garantidos. No entanto, ao se observar diferentes formas de reconhecimento social, percebe-se que há também nas sociedades algumas formas de desprezo que são expressas/reveladas nas relações intersubjetivas (HONNETH, 2008).

A violência física, a exclusão jurídica e a desconsideração cultural são três formas de desprezo apontadas por Honneth (2008). A primeira, a violência física, gera o sentimento de desvalia, afeta de forma direta o modo como o

sujeito percebe a si próprio e deixa imensuráveis marcas psicológicas e afetivas. A exclusão jurídica ocorre quando, por exemplo, direitos são negados ao cidadão, e isto gera o sentimento de inexistência social ou rebaixamento moral. Já o terceiro tipo de desprezo é a desconsideração cultural, quando uma forma de viver, ou seja, os valores sociais de determinado indivíduo, são julgados de forma negativa.

Apesar do sofrimento e negatividade que o desprezo traz, as emoções negativas motivam os sujeitos a reagir e lutar por reconhecimento. As emoções negativas suscitadas motivam luta e resistência que, de forma gradativa, geram mudança social e, coletivamente, tem maiores possibilidade de visibilidade. Logo, a exclusão jurídica e a desconsideração cultural são formas de desrespeito e tipos de desprezo que fazem parte do que Honneth (2008) chama de “processo de transformação histórica”.

Percebe-se assim que, de forma individual, o sujeito sofre com a invisibilidade quando não possui reconhecimento afetivo, quando tem seus direitos negados e com tudo isso sofre psiquicamente. Coletivamente, os sujeitos que sofrem com a invisibilidade buscam e lutam por reconhecimento.

A invisibilidade social vem sendo um importante conceito usado como uma ferramenta de análise do mundo social neste momento em que se observa um movimento dos indivíduos e grupos até então invisíveis, aqueles que ficam e ficavam à margem, excluídos, em busca de visibilidade social. Assim, ao dar lugar ou colocar luz sobre aquilo que estava antes oculto, se promove mudanças gradativas tanto no campo social como no progresso das ciências sociais (TOMÁS, 2009).

Jessé de Souza (2000; 2003; 2006) estudou a fundo o que chama de seletividade social no Brasil e desenvolveu uma Sociologia crítica peculiar que faz oposição ao que está posto pela maioria dos estudiosos e pelo senso comum para explicar a desigualdade fruto da modernização seletiva brasileira.

Para o autor, a modernização no Brasil aconteceu de “fora para dentro”, não fora a atitude nem o comportamento dos brasileiros que conduziram ao processo de modernização do país, mas sim, a adoção de práticas europeias burguesas em substituição ao estilo patriarcal. Estas práticas invadiram o Brasil e constituíram a gênese da desigualdade do país (SOUZA, 2000). O mesmo ainda critica a Sociologia brasileira ao apontar o modelo comparativo com

outros países e defende uma Sociologia própria, que considere as especificidades da formação social do Brasil.

Deste modo, Souza (2000; 2003; 2006) é contrário às comparações com os Estados Unidos e explicações causais com base nas origens portuguesas do povo brasileiro, posição de alguns sociólogos. Por outro lado, aprova e reitera a perspectiva de Gilberto Freyre, maior referência na construção da sua teoria da ação social, numa perspectiva culturalista, em sua interpretação da formação da sociedade brasileira (MAIA, 2020).

Souza (2000) retoma nuances abordadas na obra de Freyre como a ampla ocidentalização brasileira e o estudo da sofrida relação entre negros e portugueses, ocorrida desde as origens do Brasil colonial. Relação esta fundada na ambivalência, base para o patriarcalismo familiar brasileiro.

Mesmo diante da notória contribuição de Freyre a seu modo de pensar a constituição da sociedade brasileira, num dado momento de seus estudos, Souza (2006) traça um caminho próprio e se afasta das ideias freyreanas.

Para Souza (2003), diferentemente do que outros autores defendem, a desigualdade na sociedade brasileira advém de uma chamada modernização seletiva:

[...] nossa desigualdade e sua naturalização na vida cotidiana é moderna, posto que vinculada à eficácia de valores e instituições modernas com base em sua bem-sucedida importação 'de fora para dentro'. Assim, ao contrário de ser personalista, ela retira sua eficácia da 'impessoalidade' típica dos valores e instituições modernas. É isso que a faz tão opaca e de tão difícil percepção na vida cotidiana (SOUZA, 2003, p. 17),

Apesar dos avanços ocorridos no século XIX, como a abolição da escravidão, ainda no Brasil imperial, os negros, ao serem soltos, não possuíam um espaço na sociedade e permaneciam presos às condições subumanas em que viviam. Havia e ainda há uma clara divisão entre negros e brancos, pobres e ricos com relação aos espaços que ocupam, aos trabalhos que exercem, às oportunidades oferecidas.

Para Souza (2003), de forma concreta, a desigualdade surge na Colônia e permanece, mesmo com a modernização, no Império e continua ainda atualmente na jovem República brasileira. Os pobres, assim como outros grupos sociais historicamente discriminado como negros, indígenas e mulheres

ficaram e ficam à margem, invisíveis socialmente diante do modelo competitivo e seletivo do moderno capitalismo, tornando-se naturalizado na sociedade brasileira. Assim, Souza (2003) assume a posição de que não se deve permitir a naturalização da desigualdade que sustenta a invisibilidade social no Brasil.

Mais recentemente, um pesquisador de Psicologia Social, Fernando Costa (2002), realizou um estudo etnográfico sobre invisibilidade social ao investigar o trabalho de garis e verificar a humilhação e o preconceito que tais profissionais passam em seu cotidiano. A pesquisa teve grande repercussão e se inseriu num viés crítico da Psicologia Social, por questionar algo que está posto socialmente no Brasil: a desvalorização e o preconceito que certas profissões ou certos indivíduos sofrem diariamente.

Para Costa (2002), o fenômeno psicossocial chamado de invisibilidade decorre de um processo gradual e constante de degradação e humilhação social que acontece há tempos especialmente no dia-a-dia de indivíduos pertencentes às classes menos favorecidas, e, portanto, mais pobres da sociedade brasileira. Os entrevistados na pesquisa de Costa (2002) relataram abertamente como sentem-se invisíveis e dão provas da repercussão das desigualdades brasileiras.

A invisibilidade pública, desaparecimento de um homem no meio de outros homens, é expressão pontiaguda de dois fenômenos psicossociais que assumem caráter crônico nas sociedades capitalistas: humilhação social e reificação. A invisibilidade pública é resultado de um processo histórico de longa duração. Rebaixa a percepção de outrem, especialmente a percepção de alguém vinculado à forma baixa do trabalho assalariado, o trabalho desqualificado, alienado e alienante (COSTA, 2008, p.6).

Tudo aquilo que faz referência a pessoas pobres, fica renegado e excluído, não interessa àqueles pertencentes a outras classes sociais. Tal fato pode ser observado a partir da análise das notícias e a repercussão de uma notícia envolvendo alguém de classe média ou alta e de alguém de classe pobre: “[...] Em um caso, identificação e compartilhamento de dor, no outro caso, desinteresse, ou pior, naturalização e banalização da morte e do sofrimento de gente, que não é gente como a gente” (SOUZA, 2006, p. 67). Nota-se assim o destaque dado às notícias que abordam assuntos referentes e de interesse às classes mais favorecidas e a aparente cegueira frente a aqueles

indivíduos das classes pobres.

O aparecer de um homem no meio de outros homens, o aparecer de gente enquanto tal, é um acontecimento intersubjetivo, é um fenômeno psicossocial. A subjetividade de cada homem é solicitada pela subjetividade de um outro humano. A cegueira pública – um homem que desaparece para outrem – também configura, dessa forma, um evento psicossocial (COSTA, 2008, p.6).

A invisibilidade pública dos indivíduos das camadas mais pobres da população, para Costa (2008), é uma forma de violência estabelecida paulatinamente, socialmente e psiquicamente, que retira toda a dignidade, maltrata esses cidadãos, e precisa ser urgentemente combatida.

Trata-se, portanto, de uma forma de violência simbólica e material que vem oprimir cidadãos das classes pobres, na cidade ou no campo. É um fenômeno que, por essa razão, não pode ser suficiente e certamente investigado à distância do oprimido, à distância de quem vive por dentro sua ação corrosiva. A invisibilidade pública – construção social e psíquica – tem a força de *ressecar* expressões corporais e simbólicas dos humanos então apagados. Pode abafar a voz e baixar o olhar. Pode endurecer o corpo e seus movimentos. Pode emudecer os sentimentos e fazer fraquejar a memória. Faz esmorecer – em todos estes níveis – o poder de aparição de *alguém*. A invisibilidade pública é fundada e mantida por motivações sociais e psicológicas, por antagonismos de classe mais ou menos conscientes, mais ou menos inconscientes (COSTA, 2008, p.7).

Sujeitos excluídos desejam reconhecimento, "sentir-se gente" (SOUZA, 2000; 2003; 2006). Os sujeitos se sentem reconhecidos socialmente quando têm uma função, um trabalho digno, contribuem para a previdência etc. Os brasileiros que não trabalham se sentem menos cidadãos (SPOSATI, 1995).

Souza (2006) faz uma dura crítica à noção de que a desigualdade no Brasil decorre meramente de uma questão econômica, como se o crescimento econômico, por si só, pudesse sanar os problemas da invisibilidade social, da humilhação e da desigualdade. Se esse cenário se repete historicamente, há algum interesse de que o *status quo* permaneça.

Em geral, tanto no conhecimento científico universitário quanto no senso comum cotidiano, hoje se pode verificar que há ainda uma prevalência de uma perspectiva objetivista dos problemas sociais. De acordo com esta perspectiva, a sociedade faz a delimitação de uma questão como sendo um problema social, simplesmente em virtude da firme crença objetiva

compartilhada socialmente de que tal questão deve ser considerada, em si, um problema social, ou seja, uma necessidade de uma sociedade para a qual deve ser construída uma solução ou ao menos, realizado um coerente enfrentamento, pelas suas instituições sociais e/ou pelo seu Poder Público.

Consoante o entendimento de Joel Best (2009), ao explicar criticamente a perspectiva objetivista, se pode definir problema social em várias acepções, tais como:

- A) “[...] pontos conflitivos no interior de uma dada sociedade – arranjos sociais de funcionamento indevido ou inviável.” (BEST, 2009, p. 3, tradução livre do autor);
- B) “[...] condição percebida pelo corpo social como indesejável e/ou produtora das mais variadas dificuldades, sendo provocada por omissões ou atos de pessoas ou da sociedade, e que, por isso, afetam ou podem afetar muitas outras pessoas no interior de um dado corpo social.” (FARLEY, 1987 apud BEST, 2009, p. 3, tradução livre do autor).

Neste sentido, estas perspectivas, ao mostrarem que o âmago do problema social se situa em condicionantes sociais objetivas, parecem se equivocar ao mitigar, ignorar, ou velar, de modo a diminuir as implicações subjetivas que fazem parte e são decerto fundamentais para a construção e para a compreensão dos problemas sociais. E aqui se reitera que, justo por isso, não se optou neste trabalho pela perspectiva objetivista.

Por outro lado, no entanto, de acordo com a perspectiva subjetivista, um problema social se constrói quando, sobre uma questão importante em uma dada sociedade, os indivíduos que a compõem, compreendem tal ‘gargalo ou ponto crítico’, atribuindo-a, por isso, esta demarcação de sentido e passando a ser considerada, subjetivamente, um problema social, prioritariamente e, assim, este merece uma solução ou ao menos um necessário enfrentamento por indivíduos do grupo social, instituições sociais e/ou o Poder Público.

Surge uma nova orientação, presente nos estudos sobre definição de agenda, problemas sociais, comunicação política e movimentos sociais, que desloca o foco de investigação da “condição objetiva” dos assuntos públicos estudados para a dinâmica sociopolítica que envolve a mobilização da atenção e a com apreensão pública desses assuntos. Esta nova orientação assume como objetos de estudo os

processos sociais responsáveis pela emergência de um novo assunto público e as disputas em torno de sua definição (FUKE, 1979, p. 79).

Assim, numa perspectiva subjetivista, a compreensão se direciona às ações individuais e coletivas que dão origem à construção de problemas sociais, ou seja, às ações de denúncias e/ou de reclamações que reivindicam soluções variadas e enfrentamentos diversos a essas problemáticas que com isso são demarcados e reconhecidos socialmente e se percebe que tal construção não se dá somente em virtude de condições sociais objetivas, como os objetivistas defendem.

Desta forma, em um momento histórico propício, na experiência de uma temporalidade favorável vivenciada e compartilhada pelos membros de uma sociedade, certas práticas de atos ou omissões que geram reivindicações de impacto coletivo podem ser alçadas a categoria dos problemas sociais que devem ser enfrentados e solucionados através de diversas possibilidades de medidas políticas e/ou políticas públicas a serem implementadas pelo Poder Público.

Reforçando a opção teórica subjetivista utilizada na elaboração deste trabalho, pode-se ressaltar a contribuição de alguns autores tais como, por exemplo, Hilgartner e Bosk (1988, p.55 - tradução livre do autor), que definem problemas sociais como “[...] suposta condição ou situação que é rotulada como um problema nas arenas de discurso público e ação”. E também os autores Spector e Kitsuse (1977 *apud* BEST, 2009, p. 6 - tradução livre do autor), que apresentam problemas sociais como “[...] atividades de indivíduos ou grupos fazendo afirmações de queixas e reclamações com relação a determinadas supostas condições [...]”.

Um problema social existe quando coletividades sofrem por mutilações do cotidiano, por desigualdade social e injustiça vivenciada. Isto é, quando as instituições que deveriam estar em consonância com o desejo humano não cumprem seus objetivos ou não existem. Quando isso acontece, as leis são transgredidas e não atendem as coletividades nas suas necessidades, nas suas carências, no seu desejo de ser gente, e a relação entre fazer e ser humano não se produz (CATÃO, 2011, p. 460).

É importante salientar que Hilgartner e Bosk (1988) enunciam também que os problemas sociais surgem a partir de processos coletivos que o

ensejam e definem. Deste modo, é possível o entendimento do porquê algumas questões da sociedade são designadas coletivamente como problemas sociais e algumas outras não são assim publicamente reconhecidas. Diversas problemáticas que poderiam ser assim designadas como problemas sociais ainda atualmente não o são, como, por exemplo, o fomento e a manutenção de manifestações artísticas tradicionais da cultura popular (como o Maracatu, um dos objetos deste estudo, que parece ter baixíssima visibilidade para o Poder Público e por isso recebe discreto apoio do mesmo).

Ressalta-se aqui também que, segundo afirmam Hilgartner e Bosk: “[...] a atenção do público é um recurso escasso, alocado por meio de competições em um sistema de arenas públicas” (p. 55, tradução livre do autor) e continuam “[...] os problemas sociais são discutidos, selecionados, definidos, enquadrados, dramatizados, embalados e apresentados ao público” (HILGARTNER; BOSK, 1988, p. 59 - tradução livre do autor).

Essas discussões ocorrem em variados âmbitos institucionais, a saber: governo, comunidade universitária/científica, partidos políticos, meios de comunicação, associações comunitárias, etc., dentre outros. E nessas instituições acima mencionadas, figuram como atores sociais políticos que podem implementar políticas públicas ou realizar a propositura de projetos de leis, cientistas e pesquisadores universitários que podem enfrentar e difundir questões sociais em seus escritos e em suas falas, partidos políticos que podem defender a causa de suas legendas e daqueles que devem representar politicamente, jornalistas ativos em todos os meios de comunicação de massa que podem veicular fatos e notícias, lideranças comunitárias que podem apresentar as necessidades e reivindicações de suas comunidades, etc., dentre outros.

Ainda sobre estas instituições, são nelas que ocorrem a maioria dos embates que geram as chamadas arenas que competem entre si temporal e espacialmente por acesso à legitimidade das questões sociais e à visibilidade social pública, pois há uma notória escassez de atenção pública, e por isso essa competição por priorização entre as diferentes agendas institucionais (OSZLAK; O'DONNEL, 1981; HILGARTNER; BOSK, 1988; BEST, 2008; 2009). Sendo assim, não obstante haver uma variedade ampla de questões

sociais que poderiam ser potencialmente alçadas à categoria de problema social, uma ínfima quantidade destas torna-se presente nos embates e nas disputas que ocorrem nas arenas públicas de decisão política, e, assim, uma grande parcela de questões inerentes à sociedade, não reconhecidas como problemas sociais, permanece à parte e excluídas.

Para melhor elucidar a construção de problemas sociais, Best (2008) propõe um modelo sistematizado em seis subseqüentes fases:

A) Demandas reivindicatórias – nesta fase, atores sociais reivindicam uma questão social que pode tornar-se um problema social e, assim sendo, deverá ser enfrentado e possivelmente resolvido;

B) Difusão midiática – nesta fase, os atores envolvidos procuram a difusão na mídia para conferir visibilidade a uma dada questão social, intencionando torná-la um reconhecido problema social;

C) Reação pública – a sociedade (público) toma ciência da questão reivindicada através do circuito midiático ou dos próprios atores sociais, passando a pressionar as instituições sociais para o enfrentamento e resolução da mesma, agora alçada à categoria de problema;

D) Formulação e proposição das políticas públicas – as políticas públicas são instrumentos utilizados pelas instituições da sociedade para o enfrentamento e resolução de necessidades, questões e problemas sociais que nesta fase são formuladas e propostas;

E) Implementação de políticas públicas – indivíduos competentes e formalmente designados implementam e executam as políticas públicas anteriormente já formuladas e propostas, tais como gestores públicos e servidores públicos em geral, por exemplo, dentre outros;

F) Cenários resultantes das políticas públicas – depois da formulação, proposição e implementação das políticas públicas, tornam-se sensíveis e perceptíveis os resultados delas advindos e assim devem passar por monitoramento de controle e avaliação.

Para efeitos além dos objetivos desta pesquisa, as nuances da construção dos problemas sociais acima expostas são aqui consideradas um “*insight*” reflexivo, um “*start*” científico, que podem abalizar, inicialmente, trabalhos acadêmicos posteriores de maior profundidade acerca de questões que envolvam ou tangenciem as temáticas pertinentes à formulação,

propositura, implementação, monitoramento, controle e avaliação de políticas públicas e, também, por isso, podem ter ampla utilização em pesquisas sobre a elaboração das agendas da Gestão Pública.

Vale ressaltar o papel importante que a arena midiática pode desempenhar ao divulgar uma questão e levá-la a ocupar um lugar destaque numa dada sociedade. Nesse sentido, conforme aponta Best (2009), uma questão que consegue espaço na mídia provavelmente será reconhecida como problema social a partir desta legitimação e do consequente aumento de reivindicação por parte de um maior número de pessoas cujos ecos resultarão em uma crescente pressão social para que os gestores públicos enfrentem este problema social e busquem resoluções para o mesmo.

As diversas questões e reivindicações precisam competir por espaço midiático e, para tanto, chamar atenção da mídia e, a partir desta, com a sua difusão, tornar-se acessível ao grande público. Para tal, faz-se necessário que a demanda se apresente como uma real urgência, tendo como porta-vozes, geralmente, pessoas vitimadas pela questão reivindicada. Deste modo, deve-se aqui enfatizar, como elenca Best (2008) e também Hilgartner e Bosk (1988), princípios que devem ser aplicadas à seletividade dos problemas sociais priorizados nas diversas arenas, dentre eles, figuram principalmente: retórica urgente, dramática e persuasiva; e demandas culturais partilhadas socialmente.

A construção de um problema social envolve uma série de atividades e atores. No dia a dia, qualquer pessoa pode se converter em um construtor de problemas sociais – ou, na expressão consagrada em inglês, em um *claim-maker*. Por exemplo, podemos chamar a atenção para determinada condição percebida como problemática quando participamos de passeatas, de debates, quando assinamos petições, quando escrevemos cartas para revistas e jornais ou, até mesmo, quando fazemos piadas ou conversamos com alguém sobre o assunto. No entanto, as oportunidades e possibilidades de ter uma reivindicação escutada e discutida não são as mesmas para todas as pessoas. Há uma hierarquia de credibilidade entre os *claims-makers*: alguns são mais “acreditáveis” do que outros. À força do argumento junta-se ao status social de quem argumenta (LOPES; CORDEIRO, 2018, p. 230).

Para a elaboração e propositura de políticas públicas, segundo o esquema apresentado por Best (2009), e já neste trabalho anteriormente mencionado, é notório que para que políticas públicas sejam formuladas e propostas é preciso que as questões sociais que lhes motivam sejam

reconhecidas socialmente e também veiculadas reiteradamente pela mídia, de modo que a reação popular enseje tal ação da Gestão Pública. Destarte infere-se que a existência de políticas públicas é diretamente proporcional à força sentida a partir das reivindicações populares e também do quanto as questões ou problemas sociais estão presentes no brado reivindicatório da opinião pública.

Após esse momento, tem início, consecutiva e conseqüentemente, a execução e realização de políticas públicas que passam a ser implementadas pela Gestão Pública para enfrentamento e resolução dos problemas sociais pela opinião pública já reivindicados. Aos gestores públicos e servidores públicos, em geral, são formalmente delegadas as funções e responsabilidades de aplicação e implementação destas políticas públicas.

Por último, aparecerão informações e dados que, em conjunto, implicarão na obtenção dos resultados destas políticas públicas e que, não encerrando aí este dinâmico processo, poderão, posteriormente, ensejar novas reivindicações populares para serem resolvidas e novos problemas sociais para serem enfrentados pela Gestão Pública.

Um aspecto relevante a ser mencionado, ainda quanto ao papel da mídia, neste esquema apresentado por Best (2008), este afirma que, no circuito midiático, há uma prevalência e um sensível privilégio de questões reivindicadas por segmentos da sociedade mais abastados, ou seja, elitizados, e, por outro lado, são excluídos e negligenciados demandas e necessidades clamadas pelos segmentos menos favorecidos, ou seja, neste aspecto, segregados do conjunto social. Assim, pode-se concluir que este fracionamento segmentário da sociedade como público determinará a seletividade da mídia ou do circuito midiático para a difusão das questões reivindicadas e, assim, impactará na construção de problemas sociais e no posterior reconhecimento e legitimidade dos mesmos na opinião pública.

Os profissionais da mídia podem ver as pessoas que são mais pobres – que não têm poder, riqueza ou *status* elevado – como menos dignos de ter suas reivindicações veiculadas, e os atores sociais que representam essas pessoas têm dificuldade para obter cobertura para suas reivindicações. Da mesma forma, aqueles com pontos de vista considerados muito fora do *mainstream* [...] encontrarão muito mais dificuldade em obter cobertura da mídia para suas reivindicações (BEST, 2008, p. 143 - tradução livre do autor).

## 4. CAPÍTULO 3

### A CENTRALIDADE INTERDISCIPLINAR DA CULTURA, O MARACATU NAÇÃO E O DESENVOLVIMENTO ENDÓGENO NA PERSPECTIVA FURTADIANA

*Visão é a arte de poder enxergar tudo o que é invisível aos outros.*

(Jonathan Swift)

*Quando invisíveis e frágeis teias de aranha se juntam, elas podem amarrar até o mais visível e temido dos leões. Quando um rebanho caçado se une, o leão caçador deita sem saciar sua fome.*

(Provérbio Africano)

#### **4.1 Da cultura à interdisciplinaridade: o encontro de Celso Furtado com a Sociologia e a Antropologia na construção do método histórico-estrutural**

Ao adentrar no pensamento furtadiano, se delineia um chamado ao desbravar da complexidade do mundo por meio de sua peculiar dinamicidade interdisciplinar através da qual estabelece diálogos entre os academicamente tão diversos quanto ainda isolados campos disciplinares das humanidades, das ciências sociais e das ciências sociais aplicadas.

Para Furtado, essa nova e integradora perspectiva de ampliação das possibilidades advindas do encontro e do diálogo entre as disciplinas que iluminaram seus estudos, foram cruciais para a formulação teórica e a ação prática, ambas comprometidas sempre com seu projeto maior de transformação e emancipação da realidade das sociedades latino-americanas, iniciando com a mudança estrutural do Brasil.

E sobre o caráter interdisciplinar de seu pensamento, confirma o próprio Furtado (1997a), já criticando o isolamento disciplinar da economia de sua época:

O pesado corpo da ciência econômica, concebido para funcionar em um universo onde a dimensão tempo inexistia, oferecia grande resistência [...] Mas [...] estava sob assédio. Em torno dela pipocavam ideias novas vindas da história econômica, da demografia, da antropologia, da sociologia, da história da ciência e das técnicas. Em pouco tempo mais, cristalizaria o paradigma do desenvolvimento, e um caudal de pesquisa que se esterilizava em áreas saturadas, encontraria novo canal por onde desaguar. Ao ganhar nitidez esse paradigma, impor-se-ia a necessidade de romper fronteiras e buscar a interdisciplinaridade, de afrouxar as camisas de força, [...] de recolocar o problema epistemológico da relação entre fins e meios nas ciências sociais (FURTADO, 1997a, p. 197).

Nesse sentido, pode-se verificar, em virtude de sua perspectiva interdisciplinar, uma gama de diversas influências das mais diferentes disciplinas das ciências humanas, ciências sociais e ciências sociais aplicadas que, em conjunto, formaram e integraram a unidade de seu pensamento, por isso, pioneiro e vanguardista. Dentre esses campos disciplinares, abordaremos, a seguir, de modo sucinto, os que mais podem contribuir para os objetivos reflexivos deste capítulo.

Das ciências sociais aplicadas, tendo estudado profundamente economia, disciplina na qual realizou seus aprofundados estudos de pós-graduação e, tendo nela se especializado, desferiu contra este campo científico-disciplinar contundentes críticas em todas as suas obras, principalmente, em virtude das limitações de objetividade e metodologia enfaticamente dedutiva, e, mesmo que sempre recorrendo aos economistas clássicos como Adam Smith (1983), David Ricardo (1982) e Karl Marx (1986; 2008), (este último em especial, com mais frequência), por exemplo, e, neste ponto, sempre revisita esses autores numa perspectiva próxima aos estudos de Claudio Napoleoni (1988; 2000).

Essas e outras reflexões, notada e mormente influenciaram Furtado, pela sua ideia de modo de produção, a sua crítica das formas exploratórias e de dominação e controle derivada da organização das estruturas econômicas que fundam as bases materiais e condicionam objetivamente a dinâmica cultural e política de uma sociedade dentre outros contributos marxianos; assim como esteve sempre a dialogar com economistas contemporâneos do quilate de Paul Baran (1984), e Joseph Schumpeter (1961) e, principalmente John Keynes (1992) e o seu amigo argentino Raúl Prebisch (1982), dentre outros, todos estão presentes de modo recorrente seus escritos.

E, dessa forma, nesse diálogo econômico, contundentemente ataca os limites da economia clássica e ortodoxa, e, comentando a origem de suas ideias desenvolvimentistas, Furtado afirma que:

[...] a apreensão do fenômeno do desenvolvimento exigia um enfoque mais amplo do que nos permitia a análise econômica, pois estávamos lidando com um amplo processo de mudança cultural, “força criadora das civilizações” (FURTADO, 1997a, p. 285).

Entre os sociólogos brasileiros que influenciaram Furtado, destacam-se Florestan Fernandes (1972; 1975; 1976), Darcy Ribeiro (1970; 1995; 2001) e Gilberto Freyre (1957; 1969; 1990; 2010), dentre outros. É de grande valia notar que todos estes deram significativas contribuições, cada qual ao seu modo, no que se refere à busca por uma identidade e uma interpretação sócio-político-cultural do Brasil. Florestan (1972; 1975; 1976) enfrentou a problemática da formação e consolidação de uma burguesia brasileira e também os problemas raciais inerentes ao fato de que vive o negro num país que privilegia brancos.

Ribeiro (1970; 1995; 2001) procurou entender as fases socioculturais do processo civilizatório na formação da sociedade brasileira e, também, os sentidos e os significados do Brasil, para o seu povo.

Com Freyre (1957; 1969; 1990; 2010), Furtado pôde melhor adentrar na dinâmica da colonização europeia no Nordeste do Brasil e a formação da sua sociedade açucareira primário-exportadora e, como nela se davam as interações sócio-políticas e econômico-culturais. Salienta-se, no entanto, que, baseado, principalmente nestes três expoentes do pensamento social brasileiro, mesmo sem essa pretensão, Furtado refuta muitas das teses de interpretação do Brasil, por exemplo, alguns pontos de Sérgio Buarque de Holanda (2006) e Raymundo Faoro (2008).

Do ponto de vista da Antropologia, talvez o prisma mais vanguardista e pioneiro de todo o arcabouço pensado por Furtado, este parece ter situado e dado à cultura e às manifestações e fenômenos culturais, um papel de destaque no processo do desenvolvimento social e econômico. Isto ocorreu, certamente, por ter estado durante um bom tempo em sua formação nos Estados Unidos da América, lugar no qual passaria uma parte importante da sua vida, de tempos em tempos, visitando, para a realização de seus estudos e a concretização de objetivos acadêmicos de pesquisa.

Em virtude disto, constata-se em muitos aspectos de suas análises culturais, fortes influências da antropologia americana, tais como da escola antropológica difusionista cultural ou particularista histórica, de Franz Boas (1996; 2004) e, da escola antropológica interpretativa ou simbólica, de Clifford Geertz (1978; 1999; 2001). É sabido, e aqui posteriormente será melhor analisado, que Furtado concebe a cultura como um sistema de fins que articula em seu bojo um complexo de valores e símbolos que confere ao modo de vida da comunidade seu horizonte de significados e sentidos cotidianamente vividos e partilhados.

Boas (1996; 2004), fortemente baseado nas teorias alemãs do espaço vital e no culturalismo historicista, desenvolve suas ideias de difusão cultural e ciclos (círculos) de cultura. Na antropologia difusionista boasiana, há centros geográficos que concentram num dado espaço a matriz da vitalidade cultural de uma dada sociedade que, ao manifestarem seus fenômenos, irradiam e difundem essa cultura e assim expandem em ciclos temporais

(circularmente/ciclicamente), ampliando no tempo-espço os raios de influência e impacto dos rudimentos basilares deste corpo sociocultural, ou seja, deste modo ocorreria a difusão das culturas, tal como o nome da escola indica e pressupõe.

Um outro ponto importante para Boas (1996; 2004) é que a construção histórica dos hábitos e práticas compartilhados na vida social, devem ser abordados em suas específicas particularidades contextuais, e daí também se deriva um dos nomes desta corrente antropológica. Salienta-se que a influência de Boas no pensamento de Furtado foi, ao mesmo tempo, introduzido e reforçado pelas leituras e estudos das teorias sociológicas e culturais de Gilberto Freyre (1957; 1969; 1990; 2010) (que foi aluno de Boas nos EUA), e ambos estiveram notadamente presentes na construção de sua metodologia de análise e compreensão das sociedades latino-americanas e da formação social brasileira.

É possível encontrar uma nítida relevância de Freyre e da antropologia, para Furtado, desde tenra idade de adolescente, sendo anterior, inclusive, a seus estudos econômicos, como o próprio testemunha e explicita em trecho das “Aventuras de um economista brasileiro” (Cf. FURTADO, 1997b, p. 16), em que ele mesmo, corrobora com a hipótese tal como postulada e demonstrada por César Bolaño abaixo, por exemplo.

E, sendo assim, Celso Furtado:

[...] reconhece a influência [...] “norte-americana” da teoria antropológica da cultura [...] pela primeira vez por intermédio do livro de Gilberto Freyre, “Casa grande e senzala”, aos 17 anos de idade, esclarecendo, não obstante, que [...] sua importância [...] revelou todo um instrumental novo de trabalho [...]. Esse instrumental novo, a teoria antropológica da cultura, estava presente, portanto, no pensamento de Furtado, desde as suas primeiras leituras, ainda na adolescência. Mais ainda, a sua ideia de cultura antecede a economia [...] (BOLAÑO, 2015, p. 93).

No âmbito da também americana antropologia interpretativa ou simbólica de Geertz (1978; 1999; 2001), que se baseia na ideia de cultura sociológico-compreensiva weberiana, Max Weber (1967; 1992) analisa os fenômenos e manifestações culturais como redes de sentido e símbolos criados, significados compartilhados, articulados e legitimados pelas práticas e costumes, saberes e comportamentos, fazeres e hábitos, como modos de vida próprios e autênticos

de uma sociedade.

Partindo disso, Geertz (1978; 1999; 2001), utilizando das contundentes críticas da fenomenologia e da hermenêutica direcionadas à razão moderna e ao viés científico das teorias antropológicas clássicas que desta racionalidade derivam e se fundaram, propõe uma antropologia que não se baseia no superficial e limitado objetivismo do ímpeto científico, mas sim, na densidade das singularidades subjetivas que, ao interagirem socialmente, se compreendidas, podem desvelar a profundidade de uma cultura, forjada nesses hábitos e valores coletivos, como modo de vida, a cultura é tecida tal como uma obra de arte, permeando de sentido, assim, as vivências e experiências socialmente compartilhadas.

É na busca do acesso a este denso complexo de sentidos individuais e significados coletivos simbólico-social e culturalmente presentes no modo de vida comunitário, que Geertz (1978; 1999; 2001) aplica pressupostos compreensivos fenomenológico-hermenêuticos, para acender a clareira da interpretação cultural.

Em vários momentos de sua obra, Furtado faz uso de termos e construções reflexivas, no tocante às limitações metodológico-objetivas das ciências econômicas e da racionalidade científica, por exemplo, que remetem à fenomenologia e à hermenêutica, indiretamente, mas que, também, pode se admitir, por isso, que a análise furtadiana da cultura seja compreendida, num viés antropológico-interpretativo, como o das ideias de Geertz (1978; 1999; 2001).

Isto posto, no tocante ao que se compreende como interdisciplinaridade, também sob a perspectiva de Celso Furtado, pode-se pontuar que:

A palavra interdisciplinaridade refere um modo de trabalhar o conhecimento [...] orientado pela reintegração dos aspectos que ficaram isolados ou dispersos em razão de certo tratamento dito disciplinar. O que se busca com esse expediente [...] é justamente uma visão não fragmentada, ampla e por isso mesmo mais adequada à realidade [...]. Em suma, a interdisciplinaridade busca compensar a fragmentação do saber que decorre não da realidade, mais dos meios que dispomos para conhecê-la. Em última análise, o que a interdisciplinaridade busca recompor [...] é a própria realidade em sua irreduzível complexidade (OLIVEIRA, 2018, p.198).

Neste sentido e por tudo isso, no esteio compreensivo da sociedade e

cultura brasileiras, Furtado pode ser considerado, também, um dos grandes intelectuais intérpretes do Brasil do século XX, e, com certeza, pode-se dizer que ele é um dos expoentes do chamado “pensamento social brasileiro”.

Celso Furtado, com todas as disciplinas (campos científico-disciplinares) que estavam em seu horizonte, delas muito recepcionou de modo a estabelecer um frutífero diálogo entre as mesmas, mas, sempre tecendo contundentes críticas a essas, ou seja, não apenas reproduziu ideias na construção de suas teorias e métodos, mas, ao recebê-las, as articulou de um modo peculiar e próprio no seu visionário projeto de compreensão, enfrentamento e transformação da realidade das sociedades latino americanas, com foco na mudança social, política e cultural do Brasil e seu potencial de desenvolvimento.

Sobre o prisma da interdisciplinaridade, notadamente presente na reflexão furtadiana, ressalta-se ainda que:

A postura interdisciplinar se dá por meio de um diálogo que articula os olhares de diversas disciplinas. É da ordem do conhecimento lato sensu. Do conhecimento confrontado com os objetos. Acontece que os objetos não existem atomisticamente separados e isolados. Eles existem numa rede, o que os insere numa totalidade, são sempre partes de um todo. Formam uma teia de significações que se interpenetram umas nas outras. Não de forma mecânica. É por isso que se fala da complexidade do real. O real não é simples. Ao isolarmos os objetos em múltiplas ciências, estamos tentando separá-los de sua unidade no todo. O olhar de uma única ciência não esgota o conteúdo significativo de um objeto, por mais que se possa isolá-lo. Mas também não basta somar, justapondo-os, múltiplos olhares. O olhar interdisciplinar procura exatamente recompor o tecido do real, na sua complexidade, tramando os significados (SEVERINO, 2011, p.85).

Após esse aporte interdisciplinar da formação do pensamento furtadiano, como acima exposto, agora é o momento de se explicitar, sucintamente, pontos dorsais de seu método próprio de análise e compreensão da realidade, o método chamado por ele e assim conhecido como histórico-estrutural, um dos fundamentos de um grupo (toda uma escola) de pensadores, dentre os quais Celso Furtado, que ficou conhecido como estruturalismo latino-americano.

Sobre essa metodologia furtadiana, que se orienta interdisciplinarmente, Celso Furtado:

[...] no momento da gênese do método histórico-estrutural, o seu formulador estava empenhado justamente em defender uma visão interdisciplinar do problema do desenvolvimento, com ênfase na necessidade de incorporação de um paradigma antropológico [...] (BOLAÑO, 2015, p. 99).

Furtado, em suas análises, leva em consideração os fatores históricos, sociais políticos e culturais constitutivos das particularidades, especificidades e singularidades de uma sociedade, especialmente, das sociedades da América Latina (e por isso, foi uma grande contribuição para uma compreensão mais profunda da realidade, das nuances formadoras da sociedade brasileira). Portanto, trata-se de uma abordagem que parte do princípio de que as regiões ou países possuem suas características heterogêneas próprias e precisam ser vistos em suas especificidades políticas, sociais e culturais (RODRÍGUEZ e BURGUEÑO, 2007).

Entende-se que não há um modelo econômico único que se adeque e satisfaça toda e qualquer sociedade. Cada território, cada povo, cada cultura, cada sociedade tem as singularidades que são próprias de sua formação, vive suas particularidades, possui especificidades histórico-geográficas e político-culturais.

Até o pensamento de Furtado e a difusão do estruturalismo latino-americano, as metodologias econômicas pretendiam explicar o desenvolvimento econômico de forma estritamente objetiva, causal e abstrata. Por outro lado, o método histórico-estrutural busca uma compreensão do todo, leva em consideração que o sistema econômico internacional apresenta hierarquias e assimetrias econômicas e de poder que o fundam e estruturam, focando assim no contexto histórico de maneira específica, analisando a dinâmica dos processos econômicos no tempo e no espaço, tendo como pano de fundo e fio condutor analítico processos sociais, políticos e culturais contextualizados (RODRÍGUEZ, 2009).

Neste sentido, os contributos de Celso Furtado:

[...] resultam da fundamentação das análises na consideração de características particulares - que determinam e são determinadas pelas transformações históricas, econômicas e sociais (nacionais e internacionais) - e do desenvolvimento e da aplicação do método histórico-estrutural, que ao incorporar análises historicamente contingentes com dimensões não-reducionistas, não-mecanicistas e não-deterministas, [...] uma concepção de mundo que considera mais do que fatores meramente econômicos. Ademais, cumpre destacar a contribuição original quanto à compreensão do desenvolvimento e do subdesenvolvimento na condição de processos mutuamente constituídos dentro de um mundo economicamente integrado e o papel do Estado como agente indispensável neste processo (MISSIO;

JAYME JR; OREIRO, 2012, p. 28-29).

E, ainda, sobre o método histórico-estrutural de Furtado, que sustentou os pilares teóricos empíricos de suas reflexões sobre o subdesenvolvimento da América Latina (e do Brasil, conseqüentemente), pode-se salientar que:

A tarefa de pensar o subdesenvolvimento latino-americano, [...] exigia, por um lado, a leitura crítica da produção teórica sobre a temática do desenvolvimento nas diferentes correntes de pensamento em voga para não incorrer num particularismo excludente e, por outro, aprofundar o conhecimento empírico da realidade latino-americana, aprendendo com ela. Tinha-se muito claro que só assim seria possível ensaiar uma interpretação do subdesenvolvimento latino-americano capaz de instrumentalizar decisões práticas com o objetivo de sua superação. [...] Já estava posto àquela época que não havia, pois, como pensar o subdesenvolvimento sem esforço analítico totalizador. Era indispensável partir de uma perspectiva analítica integradora, tanto do ponto de vista dos diferentes aspectos da realidade e das distintas realidades [...] latino-americanas, como também das diferentes disciplinas das ciências sociais (SANTOS, 2011, p. 59-60).

#### **4.2 O lugar da cultura popular no pensamento social de Celso Furtado: O Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu e o seu potencial para o desenvolvimento local**

A relevância do pensamento de Furtado sobre a cultura está em ele refletir contextualizada e criticamente no sentido de desvelar nuances pioneiras acerca do promissor potencial criativo das autênticas e identitárias manifestações e fenômenos culturais, em especial, da cultura popular, com foco para o desenvolvimento num prisma multireferencial e interdisciplinar, como já anteriormente mencionado, e que são analisadas por ele que isso desbravou, à sua maneira, através seu método histórico-estrutural, a busca pela identidade da sociedade brasileira.

O pensar cultural furtadiano pode proporcionar, assim, uma compreensão mais aprofundada dos modos de vida, hábitos, costumes, práticas, saberes, tradições, valores e símbolos culturalmente partilhados que formam o Brasil, sua cultura e sua sociedade.

A cultura popular tem importância singular na sociedade contemporânea e isso tem sido visibilizado pelas buscas das comunidades em geral à procura

de suas raízes referenciais e tradicionais, das ancestralidades, das memórias, de suas identidades culturais e consciência histórica (BOSI, 2000; KEIM e SILVA, 2012).

Nesse sentido, torna-se fundamental a reflexão sobre o papel das manifestações e fenômenos culturais populares, ressaltando seu potencial criativo e identitário para o desenvolvimento econômico e social, em especial às relacionadas à resistência da cultura afro-brasileira, tão importantes para a formação econômica, social e política brasileiras, um ponto de encontro com a ideia de cultura de Furtado.

Este início do século XXI tem exigido novas demandas sociais, políticas e culturais que sejam a concretização de uma nova, criativa e emancipadora ideia de desenvolvimento. O fortalecimento, o fomento e a preservação das manifestações e dos fenômenos culturais populares, como um criativo movimento de resistência diante de limitadoras imposições, constantes pressões e notórias exclusões da modernização e do capitalismo (CHAUI, 1986; FREIRE, 1996; BARROS, 2008).

A preservação e valorização da cultura popular, figura, então, como uma urgência para que a sociedade brasileira atinja um estágio satisfatório, mais amplo, genuíno e pleno de independência, criatividade e desenvolvimento, também numa perspectiva furtadiana (KORNIS, 2013).

Celso Furtado, então, como economista de formação acadêmica, mas também, como um intelectual de uma vida escrita como humanista, se propõe a enfrentar o problema de identificar qual o impacto da economia na elaboração de uma reflexão sobre a cultura, e, ao mesmo tempo, explicitar qual a força criativa da raiz cultural que pode impulsionar ao pleno desenvolvimento a América Latina, o Brasil.

O pensamento furtadiano sobre os aspectos culturais se elabora, então, refletindo sobre os contextos em que o diálogo cultura-economia pode ser verificado no fluxo do tempo e na dinâmica do espaço. Assim, se desvela e elenca o potencial cultural, ponto crucial eivado de possibilidades de impactos diversos, também, sobre a construção das pressuposições sobre as quais se edificarão os pilares de mais viáveis e mais novos modelos econômicos que considerem esses parâmetros culturais. Furtado procura, de tal modo, realocar as temáticas da cultura, retirando-as da periferia na modelagem econômica, e,

dando-a visibilidade sob o prisma da economia, que a alçar à centralidade nos debates sobre o (sub)desenvolvimento (KORNIS, 2013).

Neste ponto crucial, figurará como protagonista e fio condutor o aporte antropológico que sai à frente da economia, e, por isso, tão defendido e apreciado em muitas das obras de Furtado, que categoricamente declara: “[...] posto que o subdesenvolvimento é uma manifestação cultural, era natural que antropólogos nos houvessem antecipado no terreno que agora explorávamos, não sendo pouco o que com eles tínhamos que aprender” (FURTADO, 1997a, p. 194).

Diante do polissêmico termo cultura, no íterim das ciências humanas, sociais e sociais aplicadas, pode-se verificar que um dos seus mais notórios sentidos é o que a coloca como elemento que distingue o que é natural (disposto e dado na realidade pela natureza) e do homem (construído inventivamente e elaborado criativamente pelo ser humano, de modo situado no tempo e no espaço, para solução de seus problemas cotidianos e para atender suas necessidades sociais) – note-se aqui uma ênfase no potencial criativo e inventivo da vida em sociedade.

Mas, notou e explicitou Furtado, como argumento-base em muitas de suas obras, que a economia, em geral, em grande parte de sua história como ciência, desconsiderou as manifestações e os fenômenos culturais, deixando a cultura fora de sua objetividade analítica, e, a cultura assim, era relegada e excluída como fator/variável de impacto/análise. Desse modo, a economia buscou adequar e limitar o rico e ilimitado manancial da cultura e sua gama de possibilidades compreensivas, impondo ao âmbito cultural apenas e superficialmente modelos objetivos, quantificados, racionais e utilitários (MIGUEZ; MACHADO, 2010; SILVA, 2007).

É muito importante, assim, para essa nova, mas ainda tímida perspectiva dentro da economia que se volta para a visualização da ideia que, de fato, as relações econômicas condicionam e são condicionadas, em simultâneo, pela cultura como modo de vida, no mundo capitalista da civilização industrial.

O conceito primeiro de cultura deriva etimologicamente da natureza. Sua acepção arcaica significa cultivo, colheita, lavoura, agricultura. Seu sentido é relativo ao cultivo das plantas, da terra. Esta definição abarca duplamente os significados de atividade/plantar e de passividade/esperar pela natureza. Deste

modo, afirma-se que:

[...] de um ponto de vista etimológico cultura é um conceito que deriva da natureza. [...] Derivamos, assim, a palavra que utilizamos para descrever as [...] atividades humanas, do trabalho e da agricultura, das colheitas e do cultivo. [...] "cultura" designava um minucioso processo material, o qual veio a ser metaforicamente transposto para os assuntos do espírito. [...] A palavra cartografia, assim, no âmbito do seu desdobramento semântico, a própria transição da humanidade de uma existência rural para uma existência urbana [...] (EAGLETON, 2003, p. 11-12).

No século XVI, o termo cultura foi tomado, em francês, ao que parece, para dizer os processos materiais de desenvolvimento humano, suas faculdades e realizações (CUCHE, 1999). Com o seguir da história, passa de um sentido mais técnico para uma palavra alemã que abrangeria, também e principalmente, aspectos espirituais, das potencialidades do pensar humano.

Ambos os significados falam de elaborações que surgem com as experiências e vivências da vida social de uma comunidade. Então, o vocábulo cultura estava ainda preso e cerceado em adjetivos que, como atributos de sua ideia, dava sentido a ela, mas, com o passar do tempo, foi liberto dessas limitações e tomado tal como forma ou modo de abstração em si mesma (EAGLETON, 2003). Em meados do século XVIII, essa perspectiva sobre a cultura será o seu prisma fundamental de compreensão e sentido.

Assim:

A ideia de cultura vem a aparecer em meados do ano de 1871. Considera-se a mesma como uma ideação sintética de duas noções anteriormente já existentes, a alemã *Kultur* e francesa *Civilization*. A noção germânica aponta para os conteúdos espirituais e simbólicos que fundam e plasmam o pensamento e a compreensão do sentido de uma cosmovisão compartilhada em um dado grupo social. A noção francófona liga-se mais às produções materiais surgidas do enfrentamento das necessidades práticas cotidianas por uma coletividade humana [...]. Edward Tylor então, em 1871, opera tal síntese na noção anglófona de *Culture*. Assim, Tylor consegue reelaborar e reunir numa única palavra todas as manifestações e fenômenos provenientes das realizações simbólicas e materiais do ser humano na sua vida social [...] (MAIA e SOUSA, 2019, p. 148).

E, nesse âmbito, é importante ter em mente, também, que:

Há consensos sobre o fato de que cultura é apreendida, que ela permite a adaptação humana ao seu ambiente natural, que ela é grandemente variável e que se manifesta em instituições, padrões de

pensamento e objetos materiais. [...] inclui todos os elementos do legado humano maduro que foi adquirido através do seu grupo pela aprendizagem consciente, ou [...] por [...] técnicas de várias espécies, sociais ou institucionais, crenças, modos padronizados de conduta (SANTAELLA, 2003, p. 30-31).

Deste modo, as manifestações e fenômenos da cultura estão em um movimento de se construir, desconstruir e reconstruir constante e, um dos objetivos para aqueles que estudam a temática, seria desvelar tais fenômenos manifestos no mundo social tão rico de encobertos sentidos e significados, podendo então interpretá-los e compreendê-los. Logo, é imprescindível partir desta perspectiva, de que a cultura não é só aprendida, mas também modificada, transformada através da inovação (MELLO, 2003), com o uso das faculdades da criatividade que emergem da vida em sociedade.

A cultura parece surgir pelas necessidades próprias de cada comunidade, pelas questões enfrentadas por cada grupo social, sejam tradições passadas, elementos que se enraízam e permanecem e, ao mesmo tempo, pelos novos dinâmicos e criativos conteúdos que, ao somarem-se, trazem inovações e mudanças ao cotidiano da comunidade. A cultura, então, é “[...] um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (LARAIA, 1986, p. 25).

Na origem científica dos estudos sobre o tema, enquanto Tylor apresentou um viés etnocêntrico e unilateral da cultura das sociedades, Boas propôs novas reflexões ao sugerir uma reconstrução mais ampla, histórica e geográfica das singularidades de uma comunidade, multilateralmente, portanto. Assim, as reflexões, percepções e experimentos sobre a ciência da cultura foram, ao longo do tempo, de interesse de nomes como Edward Tylor, Franz Boas, Bronislaw Malinowski e Claude Lévi-Strauss, dentre outros. E desta forma se fundaram os pilares da antropologia (MAIA e SOUSA, 2019).

Ainda na primeira metade do século XX, revelou-se a crise da racionalidade e das ciências e, desta maneira as reflexões fenomenológicas e hermenêuticas, em contraposição aos postulados epistemológicos vigentes, revelaram novas, amplas e profundas possibilidades de entendimento e compreensão dos fenômenos sociais e manifestações culturais em geral.

Neste sentido, tentando superar a superficialidade da ciência e propondo

uma maior densidade no entendimento das questões culturais, Max Weber (1967; 1992), com sua sociologia compreensiva, elucida as bases de sua perspectiva ao afirmar que o homem é um animal que vive preso a uma teia de significados, uma rede de sentidos criada por ele mesmo, a cultura, que, também, “[...] é um sistema de símbolos e significados. [...]” (LARAIA, 1986, p. 63).

E, são justamente esses emaranhados de símbolos que, ao serem sistematizados e compartilhados ao longo do tempo e num espaço, pelos integrantes de uma comunidade, formam a cultura e dão sentido à vida social. Este é o foco principal de toda atividade interpretativa antropológica, o conteúdo simbólico-cultural que pode ser, assim, compreendido, interpretativamente.

Destarte:

[...] essa interpretação cultural é cabível para que se possa desvelar os sentidos originários e mais autênticos significados da cosmovisão, das tradições ancestrais e das práticas e dos saberes cotidianos de um povo, alcançando, deste modo, a densidade de uma cultura. Portanto, a atividade antropológico-interpretativa se daria como que adentrando em um texto, uma interpretação, para que se possa então compreendê-la, como uma arte, para acessar assim aos conteúdos espirituais constitutivos de sentido mais densos e assim se contrapor aos limites descritivos que a superficialidade da ciência não alcança (MAIA e SOUSA, 2019, p. 150).

Em vista da análise deste mosaico encadeado de sentidos e labirinto articulado de significados que é a cultura, Geertz (1978; 1999; 2001) ensina que se deve elucidar esses sentidos e significações latentes mais rizomáticos e ancestrais das tradições, práticas e saberes, buscando relacioná-los quando vierem a emergir, também, como horizonte de compreensão do(s) modo(s) de vida partilhado(s) pelos membros integrantes de um grupo social. Interpretar a cultura, então, é “[...] tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos [...]” (GEERTZ, 1978, p. 20).

As teias de sentido da cultura crescem e se ampliam espontaneamente e criativamente, surgem mudanças e inovações naturalmente, sem que necessariamente aqueles que a produzem percebam claramente este movimento, esta dinâmica. A cultura emerge e desvela-se contextualmente e, apenas tendo em vista este contexto singular, pode-se buscar decifrá-la de

forma autêntica, inteligível, profunda e, portanto, densamente descritiva e compreensiva (GEERTZ, 1978; 1999; 2001).

Assim, Geertz afirma, em síntese, que:

O conceito de cultura que eu defendo, [...] é [...], como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 1978, p. 15).

É importante ressaltar aqui que, se a cultura, por um lado “se operacionaliza como elemento prático e comportamental, instrumental e simbólico de superação das dificuldades e necessidades enfrentadas no cotidiano da vida social” (MAIA e SOUSA, 2019, p. 151); por outro, pode ser entendida como modo de vida capaz de assinalar a distinção entre grupos sociais, entre sociedades.

Sobre isto, e também sobre o potencial e as possibilidades de criatividade e das inovações culturais, se pontua aqui que:

Uma cultura, enquanto está sendo vivida, é sempre em parte desconhecida, em parte irrealizada. A construção de uma comunidade é sempre uma exploração, pois a consciência não pode preceder a criação, e não existe nenhuma fórmula para uma experiência desconhecida. Uma boa comunidade, uma cultura viva, irá, por causa disso, não apenas dar espaço para, mas encorajar ativamente, todo e qualquer um que possa contribuir para o avanço em consciência que é a necessidade comum... Precisamos considerar com toda a atenção qualquer afeto, qualquer valor [...] (EAGLETON, 2003, p. 168).

Aqui faz-se necessário citar que Furtado recebeu forte influência antropológica de Franz Boas (1996; 2004), através de alguns de seus alunos e discípulos, a exemplo do culturalismo, também de caráter interdisciplinar, presente nas obras sociológicas de Gilberto Freyre (1957, 1969, 1990, 2010), e nos estudos africanistas e sobre mudança social de Melville Herskovits (1963), com quem realizou trocas a partir de sua amizade, diálogo e correspondências.

Para Furtado (1974; 1978), investigar a expansão da civilização industrial burguesa europeia ao espalhar, no mundo, seu modo e padrão de vida e consumo capitalista, é a pedra de toque da compreensão do subdesenvolvimento, entre os povos e as culturas. Neste sentido, faz-se, para

ele, importante o pensamento antropológico do também americano Melville Herskovits (1963), pois:

A exemplo de outros antropólogos de sua geração, ele se inclinava a sobrepor uma 'lógica da cultura' à história, o que o levava a ver na inovação (e na descoberta) mais uma resposta do que uma mutação. Estava longe de deslizar para o determinismo cultural, mas dava ênfase à preexistência de uma 'base cultural', sem o que a inovação não seria absorvida e tampouco a mudança cultural se apresentaria ordenada. Do mesmo ponto de vista, assegurava que a difusão também seguia uma linha de menor resistência, de alinhamento com respeito à orientação preexistente. No caso de uma sociedade de classes, com cortes culturais nítidos, o processo de difusão interna de valores dar-se-ia nas mesmas linhas (FURTADO, 1997, t. 1, p. 194-195).

Percebe-se que se vive hoje, no Brasil, um momento de “resgate da contribuição de Celso Furtado sobre a cultura” (ROCHA, 2012). Deste modo, revisitar os textos de Furtado tem especial utilidade quando se trata de se perquirir e se questionar sobre os sentidos e significados de cultura para o subdesenvolvimento tal como marcam a América Latina e o Brasil.

Furtado, como já mencionado anteriormente, recebeu forte influência das concepções da antropologia de Melville Herskovits (1963) e da sociologia da cultura de Gilberto Freyre (1957; 1969; 1990; 2010), mas também é importante pontuar que nele ecoa a perspectiva de um outro autor antropólogo que também fora, por alguns anos, aluno de Franz Boas (1996; 2004), tal como os dois intelectuais antes citados: Ralph Linton (1962; 1967). Neste sentido, Linton impactou Furtado por meio de seu contato com Herskovits, que assim chegou até ele e o economista paraibano, influenciado por suas ideias afirma que: “[...] as culturas têm uma área de preocupação dominante [...] cujo estudo é essencial para a compreensão da sua dinâmica” (FURTADO, 1997a, p. 195).

Assim, Furtado acolhe a ideia acima a partir do pensamento de Linton que indica que se traduziria a religião como manifestação cultural, do mesmo modo que simbólica e dinamicamente a religiosidade expressa a cultura e isto é bem verdadeiro e tem grande notoriedade quando se analisam os povos de matriz religiosa africana (afrodescendente) e afro-brasileira, enraizadas com a vinda das nações de escravos, desde a formação colonial da sociedade brasileira. Neste período histórico, “[...] os africanos haviam sido isolados de suas matrizes culturais respectivas e, ao serem posteriormente privados das próprias línguas,

perdiam o senso da identidade cultural” (FURTADO, 1984, p. 20).

Neste sentido, compreende Furtado que nas comunidades negras que foram na África escravizadas e impositivamente alocadas no Brasil pela força do colonizador europeu, foi a religião um dos aspectos fundamentais, senão o principal, de sobrevivência destes povos africanos, e modo de se manter firme e resistir diante de tantas privações e atrozes sofrimentos trazidos pela escravidão. Diante disto, elucida: que “[...] numa sociedade que os reprimia e mutilava. [...], não foi por acaso que a criatividade dos negros brasileiros se refugiara na esfera religiosa” (FURTADO, 1997a, p. 195).

Então, Furtado explicita, nesta perspectiva que:

[...] a criatividade religiosa das populações brasileiras de origem africana, estimulada em luta secular pela sobrevivência, constitui elemento fundamental na formação da nossa cultura. Por outro lado, a corrente dominante da cultura brasileira teve sua área focal crescentemente deslocada para a inovação tecnológica, principalmente através de empréstimos de outras culturas. Essa dicotomia de orientação na área de percepção mais aguda da cultura não podia ser ignorada. Para pensar o Brasil era necessário começar pela antropologia (FURTADO, 1997a, p. 195).

Por isso, uma vez mais, consoante as supracitadas palavras de Celso Furtado, fica evidenciado o porquê da escolha dos autores deste trabalho terem se proposto a, a partir das contribuições da antropologia, com ênfase nos elementos, manifestações e fenômenos da cultura e seus símbolos, compreender o potencial criativo cultural na centralidade que este assume no pensamento desenvolvimentista furtadiano.

Celso Furtado então explicita, tal como anteriormente já mencionado em outro tópico deste texto, apesar de não ser o seu viés mais conhecido, sempre que possível, objetivando uma abordagem mais ampla e um conhecimento mais global dos problemas da América Latina e do Brasil, sugere uma primazia da antropologia sobre a economia, ou seja, da análise engajada da cultura sobre o mero utilitarismo reprodutivista da técnica.

Pode-se dizer assim que, “[...] a cultura é determinante na gênese dos processos e das instituições econômicas e políticas. No caso brasileiro, por exemplo, a formação cultural do nosso povo é marcada por uma assimetria fundamental [...]” (BOLAÑO, 2011, p. 7). Tal assimetria também é demarcada, portanto, na permanência e manutenção dos vínculos culturais pelos europeus

brancos e, por outro lado, de um brutal afastamento baseado em rígidos impedimentos para os negros, de suas matrizes africanas.

A partir disto, se pode perceber a importância tanto das proibições das práticas religiosas como ataque a este ponto cultural de unidade das comunidades dos escravos negros africanos, para a efetiva dominação branca; quanto, por outro lado, aponta para o sublime e intrínseco sentido que a manutenção destes ritos e a resistência da religiosidade africana dos escravos eram fundamentais para que estes suportassem o cotidiano no escravismo, e assim conseguiram compartilhar, através das práticas religiosas em suas famílias, também fracionadas pelo colonizador, a mínima pertença e ligação com sua ancestralidade, suas tradições originárias. Dessa forma, Furtado elucida que:

É esta uma simples enumeração das formas correntes como se exterioriza o poder. Em todas as culturas existe um segundo plano de controle, que permeia todo o processo de socialização do indivíduo e assume a forma de um sistema de valores, [...] a religião e a família, graças ao qual o custo social da repressão pode ser consideravelmente reduzido (FURTADO, 1977, p. 29).

As manifestações multifacetadas e a diversidade dos fenômenos da cultura popular brasileira, com seus símbolos de presença e resistência de variadas tradições e ancestralidades que deram origem à mesma, foram permanecendo e se consolidando, de modo criativo, desde suas raízes, conjunta e concomitantemente, cada qual da sua maneira, no fluxo do tempo histórico e na dinâmica espacial que as formaram e onde surgiram (MAIA e SOUSA, 2019).

Dentre essas manifestações da cultura popular brasileira, as de raízes africana e afro-brasileira, que surgiram a partir da diáspora e chegada das nações e etnias dos negros escravizados ao Brasil, destacam-se como uma das maiores expressões das bases formadoras socioculturais do Brasil. Estas práticas e costumes ancestrais mantiveram os escravos em unidade e coesão, em virtude da pertença a memórias sociais e históricas comuns partilhadas pelas comunidades de negros, mesmo quando da proibição de cultos e ritos religiosos tradicionais que, desde a sua chegada às terras brasileiras, desvelam suas criativas soluções ao enfrentarem e resistirem através do sincretismo religioso, para que este elemento cultural de especial importância, a religião, fosse mantida

e tivesse sobrevida. Diante disso, então:

Mesmo proibidos de praticarem a sua religião ancestral, os negros e negras ao longo dos séculos, recriaram de forma criativa a sua experiência religiosa, condensando-a em uma nova constelação simbólica de valores e sentidos fundamentais para a sua existência. [...] Não cabia a estes homens e mulheres outra atitude a não ser buscar, diante da nova realidade social, produzir coletivamente uma reinterpretação dos seus valores e símbolos (VASCONCELOS, 2001, p. 294).

Desde então até os dias de hoje, as comunidades afro-brasileiras buscam manter suas ancestrais tradições e sua identidade cultural por meio de costumes e práticas já arraigadas e manifestas na cultura popular, como é o exemplo dos Maracatus Nação de Pernambuco, tal como o exemplo do Maracatu Estrela Brilhante de Igarassu.

Através desses fenômenos culturais e religiosos populares, as próprias comunidades negras pernambucanas em que se originaram experienciaram, no dia-a-dia e celebraram, até a atualidade, na vivência coletiva destas manifestações culturais populares-religiosas. Sobre este conteúdo originário de notória religiosidade dos Maracatus Nação, sabe-se que:

O fundamento religioso manifesta-se nas formas de interpretação da cantoria, nos temas cantados e também no uso de determinados instrumentos de função ritual e cunho religioso no batuque. Pode ocorrer também o empréstimo funcional de um modo de execução próprio da cerimônia religiosa [...] que é transferida [...] para um instrumento antes profano do batuque, que passa a ser concebido, no conjunto, como detentor de reverência e obrigação religiosa (GUILLEN, 2013, p. 66).

Neste sentido, eis que mesmo hoje, para a maioria dos maracatuzeiros e maracatuzeiras, dos negros e das negras que os Maracatus Nação integram e pelas suas raízes unem-se, a cada toada e baque, cantada e tocado, estes revisitam, resgatam, revivem e recriam, com toda sua criatividade, os símbolos da resistência de suas religiões ancestrais, das lutas cotidianas e das memórias das tradições fundadas pelos seus antepassados.

Logo, compreende-se aqui porque se configura gritante e urgentemente a manutenção e o fortalecimento das manifestações culturais populares de cada local, na medida em que estas demonstram suas identidades com seus movimentos criativos de resistência e preservação (CHAUÍ, 1986; BARROS,

2008) – tal como se enquadram os notórios casos dos Maracatus Nação e, para efeito deste trabalho de pesquisa, também é o caso do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu.

Então, para manterem erguidos os pilares de sua cultura, isto explica e faz compreender, em termos gerais, porque os negros escravos utilizaram estratégias de criatividade, como o sincretismo religioso. Portanto, por meio do uso estrategicamente (re)criativo sincrético nas suas manifestações culturais, disfarçavam sua religião ancestral, seus cultos perseguidos e ritos proibidos em expressões correntes nas artes e/ou na religiosidade do povo e socialmente aceita dos brancos. E assim, esses fatores ocasionaram essa junção religiosa sincrética de elementos basilares africanos fundidos com imagens, figuras e faces cristãs, e disso que se originou a cultura religiosa popular afro-brasileira (VASCONCELOS, 2001).

Desta maneira, dentre outras manifestações da cultura do povo brasileiro, surgiu o Maracatu Nação, e nele reside a importância do seu conteúdo religioso como símbolo e representação social da resistência das matrizes culturais tradicionais africanas e do potencial de criatividade presente neste fenômeno da cultura popular pernambucana (GUILLEN, 2013; LOSSIO, 2007; MARIOSA, 2007).

Estudos atuais de diversas áreas e disciplinas das ciências humanas e sociais compreendem e confirmam em uníssono que, os Maracatus Nação:

(...) passaram por transformações e mudanças ao longo do século XX, demonstrando sua capacidade de adaptação e permanência. Trata-se, portanto, de uma forma de expressão da cultura negra, que tem sido considerada primordial na definição das identidades culturais pernambucanas, herança e resistência de negros e negras [...] (GUILLEN, 2013, p. 9).

Isto acima é citado para comprovar que os Maracatus Nação, expressão cultural popular, até alguns anos atrás, estavam estabelecidos e circulavam apenas nos limites e arredores das comunidades negras e quilombolas, por exemplo, de Pernambuco. Deste modo, foi transmitida sua identidade cultural-religiosa e suas tradições ancestrais de geração em geração, e assim resistiu e sobreviveu (re)criativamente, e, difundindo-se e legitimando-se aos poucos, expandiu os seus limites iniciais e os horizontes de seus integrantes, saindo de

suas cercanias de origem. Hoje, o Maracatu ultrapassa as fronteiras das comunidades afrodescendentes e cantam suas toadas e tremem seus baques, de Pernambuco para o Brasil, para toda a América Latina e para todo o mundo (MAIA e SOUSA, 2019).

Estes elementos de identidade são compartilhados não só entre seus integrantes membros, mas também pelos indivíduos todos que vivenciam, experienciam e recebem o impacto da atmosfera dessas manifestações da cultura popular, que influenciam a dinâmica da comunidade, da região onde se constituem e das áreas de interação social circunvizinhas, e em constantes conflitos contra a desagregação social e o afastamento das raízes culturais “vendidas” pela lógica do mercado, em Pernambuco.

Isto posto, é de grande valia destacar que:

[...] carnavalescos, brincantes, artistas e intelectuais trataram de legitimar uma cultura [...] autêntica [...] além de representante do modo de ser local. Em meio à afirmação de uma identidade regional, às manifestações da cultura popular foram atribuídas virtudes capazes de agregar sentimentos e emoções que congregavam os pernambucanos como um povo único (GUILLEN, 2013, p. 45-46).

Histórico-socialmente o Maracatu parece originar-se das manifestações religiosas africanas, especialmente nos terreiros de candomblé, umbanda e jurema. Os diversos povos africanos trazidos forçosamente como escravos ao Brasil sincretizaram sua fé nos Orixás, práticas e costumes ancestrais, e assim os Maracatus e blocos carnavalescos foram algumas das formas encontradas pelos participantes das então sincréticas religiões afro-brasileiras e nações de Maracatu em formação, para consolidar a vivência de suas crenças e também experimentar os ritos que remetem à sua ancestralidade e terra natal, como forma de resistência cultural e também manutenção de suas referências identitárias. Esta foi uma maneira encontrada pelos descendentes e adeptos desta manifestação da cultura afro-brasileira para professar e praticar sua religião, de matriz africana, sem serem perseguidos pelo Estado.

Segundo o renomado Mestre de Maracatu Guerra Peixe (1980), a presença pioneira do nome Maracatu é atribuída ao Padre Lino do Monte Carmelo Luna que a teria cunhado em 1867, quando este termo aparece pela primeira vez. Muitos estudiosos remetem tal manifestação da cultura popular

sincrética afro-brasileira às coroações dos reis ancestrais do Congo e Angola, e alguns outros relacionam com uma espécie de crítica sarcástica às famílias reais e à nobreza europeia. Mais recentemente, os Maracatus Nação se apresentam em festas e eventos culturais no Estado de Pernambuco e fora dele, principalmente durante o carnaval. É nesse contexto que aqui passa a ser focado, para efeito deste estudo, o fenômeno cultural popular, o Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE, no liame de uma melhor compreensão de como a Gestão Pública Municipal relaciona-se com o mesmo.

O Estrela Brilhante de Igarassu, Pernambuco, é considerado o mais antigo Maracatu Nação de baque virado do Brasil. Trata-se ainda do único Maracatu do município de Igarassu na atualidade, tendo havido outros, mas que hoje não se encontram mais em atividade. Registros históricos esparsos e assistemáticos indicam que pode se verificar a presença de ritmos e danças de matrizes africanas (Bantu, primeiramente, e Nagô, posteriormente, por exemplo), na região, desde 1730. Apesar de não haver uma pacificação completa entre historiadores, sociólogos e antropólogos no tocante ao ano de fundação do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu, muitos desses estudiosos convencionaram o ano de 1824 como o do seu marco fundacional.

Com relação ao reconhecimento do Poder Público local às manifestações populares, o Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu foi um dos dois Maracatus que recebeu o título de Patrimônio Vivo de Pernambuco no ano de 2009, por ter sido reconhecido como um grupo que preserva as antigas tradições da cultura popular pernambucana pois o mesmo “[...] remonta ao século XIX, sempre congregando membros de uma mesma família. [...]” (GUILLEN, 2013, p. 22).

Tem-se como *locus* desta pesquisa o município de Igarassu, situado no estado de Pernambuco, que possui em sua formação histórica um forte e reconhecido patrimônio cultural e local, sendo inclusive um dos locais em que os primeiros portugueses teriam ancorado no Brasil. Este município abriga o Maracatu Nação aqui estudado e chega-se assim à questão e objetivo geral e central da pesquisa: investigar como as práticas culturais do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu são recepcionadas pela Gestão Pública local. Mais especificamente, também se objetiva mapear e compreender alguns dos principais aspectos culturais populares que caracterizam o Maracatu Nação

Estrela Brilhante e analisar as relações do mesmo com a Prefeitura Municipal de Igarassu/PE, no intuito de se alcançar o objetivo geral acima elencado.

A tradição é o traço de maior realce nas práticas culturais de um Maracatu Nação, além de elementos religiosos da cultura negra africana.

Não há como pensar os Maracatus Nação dissociados da ideia de tradição, pois essa ideia é bastante valorizada por Maracatuzeiros e Maracatuzeiras que prezam por sua manutenção, não de forma melancólica, como se homens e mulheres repetissem práticas e costumes que não lhes fazem sentidos. As permanências de antigas práticas e costumes estão em diálogo com as transformações e as mudanças, determinando a dinâmica cultural da manifestação (GUILLEN, 2013, p. 38).

Composto por um cortejo real e seu grupo percussivo, o Maracatu Nação pode ser definido como uma forma de expressão cultural permeada de elementos religiosos e mágicos da cultura negra pernambucana. Durante as apresentações, especialmente no carnaval, o cortejo real composto por rainha e rei, mestre e contramestre e sua “comitiva”, acompanhados de um conjunto percussivo, desfila pelas ruas. Nesses desfiles e apresentações às mulheres cabe a beleza das danças e o canto das toadas, aos homens os instrumentos de ritmo e a cadência do batuque.

Um elemento curioso a ser mencionado é a presença imprescindível da calunga, a boneca que é portada pela rainha durante o cortejo. A presença da calunga é originalmente indispensável pois, para a tradição da Nação, trata-se de um objeto ritualístico-religioso a proteger o Maracatu uma vez que através dela se invoca os orixás e toda ancestralidade para proteção dos integrantes, membros e comunidade durante os cortejos.

No que se refere à ideia de Nação de Maracatus, sobre sua origem é importante ressaltar:

O sentido de Nação desses grupos é histórico e se refere à forma como as “nações” de escravos se organizavam, ou eram organizadas pelas autoridades coloniais. Essas “nações” abrigavam indivíduos de diferentes grupos étnicos que eram agrupados a partir da lógica do tráfico negreiro, sendo aqui referidos por um nome que permitisse identificá-los por sua procedência, tais como Nação cabinda ou angola (GUILLEN, 2013, p. 14).

Na atualidade os Maracatus têm uma projeção e um reconhecimento em escala mundial, sendo o Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu um dos

seus maiores expoentes e representantes. No início da segunda metade do século XX, assim como ocorreu com o frevo, da mesma forma, o Maracatu Nação se consolidou através de uma intensificada movimentação de mediação cultural tornando-se então, mais um símbolo da identidade pernambucana.

Apesar da crescente popularidade do Maracatu, os grupos encontram dificuldades para se manter financeiramente visto que sobrevivem com contribuições das próprias comunidades onde seus integrantes habitam e também da participação em seleções de editais públicos de incentivo à cultura. Os mesmos precisam ter renda para elaborar vestimentas, comprar instrumentos, transporte etc. São lembrados e convidados a participar de datas festivas ou eventos culturais, mas no resto do ano muitas vezes são esquecidos pelo Estado e pela sociedade em geral. Vale salientar que os grupos de Maracatu muitas vezes são procurados por pesquisadores ligados a instituições de ensino e pela imprensa para a realização de pesquisas, trabalhos, mas que, no entanto, muitas vezes não recebem um retorno ou feedback.

No tocante às políticas públicas e ações do Estado, as expressões e manifestações da cultura popular em geral e, aqui, o Maracatu em especial, enfrentam quase que completa desvalorização e invisibilidade pois, quando entram na agenda da arena político-decisória das esferas governamentais (Município, Estado, Federação), mesmo que discretamente, precisam fazer concessões para que essas esferas do governo, respectivamente, fomentem o seu acesso ao mercado de entretenimento do capitalismo cultural, como, por exemplo, se adequar a padrões estéticos, que sejam mais vendáveis, na maioria das vezes contrários a suas próprias tradições, tentando diluir nos integrantes e na comunidade o sentido e o significado dos símbolos e práticas, representações sociais e culturais originárias, nas apresentações e indumentárias, por exemplo, que o Estado quase que os “obriga”, contratualmente, a utilizar. Então percebe-se que são feitas exigências que podem descaracterizar as tradições em função da lógica do mercado, no qual se apoia o Estado para obtenção de cada vez mais lucro, em detrimento e quase desconsiderando a manutenção das referências e matrizes identitárias afro-brasileiras que deram origem às raízes dos Maracatus Nação. Com isso, percebe-se também uma não aceitação por parte das tradicionais lideranças do Maracatu e de seus membros integrantes, de modo que passam a resistir a essa lógica mercantil do Estado, que em vez

de ser mediador para potencializar as capacidades da cultura popular local, na maioria das vezes apenas busca mercantilizá-la.

Não diferenciada, a arte [...] sucumbe à economia e se transforma em um mercado. Já a arte [...], por outro lado, não é mais que o mercado na medida em que é tão comum a arte do mercado estético. [...] toda a cultura deve transformar-se em mercado. [...] Colonizada pelo mercado, a cultura transforma-se no próprio mercado, ao mesmo tempo que a economia torna-se cultural (VANDENBERGHE, 2005, p. 110).

Nesse sentido é importante sublinhar que hoje, o Maracatu, como expressão artística da cultura popular, permanece como na sua origem, a levantar a bandeira da resistência. Resistência essa que conflita com as tradições basilares que permeiam os Maracatus e expressam sentidos e símbolos fundamentais compartilhados não só entre seus integrantes membros, mas também pelos indivíduos todos que vivenciam, experienciam e sofrem impacto da atmosfera dessas manifestações da cultura popular, que influenciam a dinâmica da região onde se constituem e as áreas de sua vizinhança, no embate contra a desagregação e o afastamento das raízes culturais trazidas pelo mercado e implementadas pelo Estado e suas esferas governamentais.

No ano de 2009, como forma de fortalecimento conjunto desse tipo de manifestação da cultura popular, foi criada uma associação que une quase todos os Maracatus Nação do Estado de Pernambuco, a AMANPE – Associação dos Maracatus Nação de Pernambuco – com o intuito de promover ações de visibilidade, autogerida cooperativamente entre os associados, todos apoiando-se mutuamente para obtenção de um objetivo comum: organizar os Maracatus infra estruturalmente para conseguir a visibilidade e a manutenção de suas tradições para suprir a lacuna não fomentada pelo Estado em suas esferas governamentais.

Para Furtado, o legado cultural de um povo inspira o horizonte da criatividade que não se apresenta apenas como mera negação, mas sim como um diálogo na forma de: “[...] ato criativo [...] tanto ruptura como processo que se alimenta da herança cultural [...]” (D’AGUIAR, 2012, p. 103).

Deste modo, a criatividade:

Como ato de ruptura, [...] alimenta-se com frequência da ação de grupos contestadores que, em uma sociedade aberta, devem

encontrar espaço para atuar. Demais, como a herança cultural e a criatividade se inserem na pluralidade étnica do país, o avanço na conscientização das populações negras [...] é visto como ampliação do horizonte cultural (D'AGUIAR, 2012, p. 104).

O pensamento do economista paraibano sobre as manifestações e fenômenos culturais então, permite elaborar a ideia de que a valorização das expressões da cultura popular que desvelam e trazem à tona símbolos e experiências da vida e das lutas sociais, que emergem de minorias, coletivos ou grupos à margem e/ou segregados de algum modo da sociedade, mostra as distinções presentes na realidade sócio-histórica-cultural e que apontam para a compreensão de elementos de formação de identidades e pertencimentos locais, regionais, nacionais, brasileiras e latino-americanas. Sobre isto:

[...] o resgate das expressões populares que constituam aspectos relevantes do cotidiano, oriundos de segmentos sociais minoritários ou marginalizados, impõe-se como decisivo para que possamos ter uma clara percepção de nossa identidade (D'AGUIAR, 2012, p. 90).

Celso Furtado abre novos horizontes e propõe novas perspectivas reflexivas no tocante a centralidade da cultura e da cultura popular, a partir da sua elaboração da ideia de desenvolvimento endógeno, que foi trabalhada por ele com maior ênfase no capítulo final de seu livro “Cultura e Desenvolvimento” (1984). A noção de desenvolvimento endógeno propicia uma compreensão direcionada à resolutividade de problemas que emergem *in locus* e com isso contribui para o delineamento de prioridades de ação contínua, dinâmica e processualmente buscando adequar os meios disponíveis à concretização de objetivos com base no complexo valorativo socialmente compartilhado. Para as populações que vivem em regiões de subdesenvolvimento é necessário que estas possam ir além da obtenção de meros recursos próprios caso não possam vislumbrar caminhos e objetivos inerentes as próprias comunidades, como forma de fortalecimento das culturas locais regionais de modo a estimular a criatividade e a desalienação.

Sobre a criatividade, mais uma vez, Furtado reitera sua importância ao afirmar que: “[...] o processo de mudança social que chamamos de

desenvolvimento adquire certa nitidez quando o relacionamos com a ideia de criatividade” (FURTADO, 1978, p.81).

Aqui ressalta-se que, no âmbito das manifestações culturais populares referenciadas pelas suas respectivas tradições, suas experiências do sagrado e compartilhamento comunitários simbólicos de seus sentidos, no Brasil, demarca-se negativamente uma gama de relações que praticamente de modo compulsório impelem muitas vezes os grupos e seus integrantes a realizarem bizarras e grotescas adaptações que destoam, em todos os aspectos, de seus conteúdos e vivências originárias (LOTTA, 2008).

O fomento e a preservação da cultura das comunidades tradicionais precisam ser protegidos e as suas demandas visibilizadas sem que para isto seja necessário que abram mão de sua autenticidade simbólica de suas vivências e práticas de sacralidade ancestral sem que suas tradições se transfigurem em mera superficial e mercadológica espetacularização por parte de alguns oficiais do Estado e de consumidores culturais (LOTTA, 2008).

Assim, ao colocar a criatividade como aspecto dorsal em benefício dos fins (cultura), a partir da “faculdade que possui uma comunidade humana de ordenar o processo acumulativo em função de prioridades por ela mesma definidas” (FURTADO, 1984, p.108), no esteio do desenvolvimento endógeno, com base na identidade, cultura e valores locais, é possível se balizar a diversidade social e os interesses diversos com uma proposta política de mudança estrutural e institucional de produção.

Numa perspectiva furtadiana, é de grande valia sempre ter em mente que esta não se propõe apenas a pensar que o drama da luta por reconhecimento e pelo livre exercício da criatividade, nas comunidades negras, que em sua grande maioria, ainda se situam em áreas periféricas e vulneráveis das cidades (periferias urbanas), teria resolução com a percepção, por parte dos populares, em sua tomada de consciência da realidade que põe num injusto abismo os valores de sua produção frente aos preços em depreciação atribuídos para venda de suas produções (bens culturais) no mercado.

No pensamento de Furtado (1978) não se enseja, de modo algum, a desconsideração de estudos sobre como os diversos âmbitos culturais comportam-se e impactam economicamente, mas com a ressalva de que noções econômicas, com toda a sua limitação objetiva encerrada em modelos

superficiais, não alcançam a compreensão das dimensões mais densas e profundas de uma cultura e da criatividade que lhe é intrínseca. Estes aspectos que não têm visibilidade para a ciência econômica clássica que nem os tangencia (a não ser instrumentalmente), são em exato o que Celso Furtado buscará evidenciar e fazer emergir com a sua noção de (sub)desenvolvimento numa perspectiva cultural, lançando assim nova luz para a necessidade do diálogo economia-ciências sociais (antropologia, sociologia e ciência política), que abre horizontes, possibilidades e novos caminhos para as constatações econômicas e o pensamento social, comprometidos com a urgente transformação do Brasil.

No âmbito da relação do poder local, da prefeitura de Igarassu, com o Maracatu Nação Estrela Brilhante da sua cidade, Amorim (2014) traça uma síntese cronológica dos raros registros mais recentes desse contato e diálogo, que se verifica de modo ainda muito discreto. A autora elenca os anos em que se evidenciaram alguns poucos investimentos da prefeitura de Igarassu para com o referido Maracatu. Nos anos de 1997 e 1998 o Maracatu Nação Estrela Brilhante foi homenageado no carnaval de Igarassu, organizado pela sua prefeitura. Em 1998 Dona Mariu (Rainha de Maracatu) ganhou uma festa pelo seu centenário intitulada “100 anos de uma rainha negra”, também organizada pela prefeitura de Igarassu. No ano de 2008, o Maracatu foi em terras lusitanas participar do XII Festival Folclore Internacional Alto Minho, na cidade-irmã de Igarassu, Viana do Castelo, por esta ter sido fundada pelo capitão Afonso Gonçalves, natural desta cidade de Portugal. Nesta ocasião também a Prefeitura participou em conjunto com a cidade portuguesa para levar o Estrela Brilhante a apresentar-se no além-mar europeu.

Depois disso, mais de uma década após este último investimento da gestão local (Prefeitura de Igarassu), a autora não verificou nenhuma outra situação de apoio da esfera de governo municipal ao Maracatu. A autora aponta investimentos e colaboração com o Maracatu que tiveram origem no Ministério da Cultura do Governo Federal da República Federativa do Brasil, no ano de 2008; e do Governo do Estado de Pernambuco em parceria com a Prefeitura do Recife, tendo o Maracatu sido homenageado na abertura do carnaval do Recife em 2010. Atualmente consta no portal da transparência a existência de um único favorecimento de recursos do Governo Federal Brasileiro.

## 5. METODOLOGIA

Os métodos de pesquisa escolhidos neste trabalho foram de natureza aberta e descritiva. Com efeito, a pesquisa descritiva é o método apropriado sempre que se deseja estudar as nuances de um dado fenômeno, descrevendo suas principais características (GIL, 2010). A pesquisa qualitativa é por seu turno a mais apropriada quando se tem a intenção de estudar percepções, valores e significados atribuídos a um determinado fenômeno por parte da população envolvida (MARCONI; LAKATOS, 2011). As técnicas escolhidas para a coleta de dados também foram as de natureza aberta, pois se apresentam como mais apropriadas para a construção do saber de forma contextualizada e, para a obtenção dos dados, os procedimentos eleitos foram a observação direta, a observação participante, a entrevista semiestruturada e a revisão bibliográfica documental para a construção do marco teórico, todas técnicas que podem ser enquadradas dentro dos processos e procedimentos de investigação dos métodos qualitativos de pesquisa social. Já para sistematizar e analisar os dados obtidos, foi selecionada e privilegiada a pesquisa social interpretativa.

Realizando um exame intensivo dos dados, tanto em amplitude quanto em profundidade, os métodos qualitativos tratam as unidades sociais investigadas como totalidades que desafiam o pesquisador. Neste caso, a preocupação básica do cientista social é a estreita aproximação dos dados, de fazê-lo falar da forma mais completa possível, abrindo-se à realidade social para melhor apreendê-la e compreendê-la (MARTINS, 2004, p. 292).

Nas ciências sociais em geral os fenômenos são permeados de ímpar complexidade, mostram-se e desvelam-se, pluridimensional e multicausalmente, não sendo, portanto, fácil e nem simples realizar a separação das causas e suas motivações, dos efeitos e suas condicionantes, pois não há como mensurar de um modo reducionista laboratorialmente. Assim os dados e informações colhidos sobre os fenômenos sociais analisados mostram-se e desvelam-se “[...] sempre parciais, dependendo de documentos, observações, sensibilidades e perspectivas [...]” (DA MATTA, 1991, p. 21).

Numa perspectiva de pesquisa social como aqui escolhida como um dos prismas condutores deste estudo, objetiva-se também, além das informações e dados inferidos pela fala expressa dos entrevistados, adentrando e acessando

os caminhos hermenêuticos que abrem e clareiam as possibilidades de desvelamento compreensivo do sentido que nele subjaz e assim se busca mostrar o mais autêntico significado dos fenômenos sociais nas entrevistas abordados.

Em algumas modalidades de pesquisa social interpretativa, a análise dos dados é reconstrutiva, ou seja, não é realizada com hipóteses ou categorias pré-estabelecidas a partir de teorias (em uma lógica da subsunção). Além dessa reconstrução ser abduativa, ela também é sequencial, pois faz jus ao sistema de relevância apreendido na situação de entrevista e transcrito no texto, permitindo explorar, pelas hipóteses abduativas, o sistema de relevância e as possibilidades de ação [...]. [...] relevância e ação pressupõem um estoque de conhecimento socialmente compartilhado [...] (SANGALLI; RINALDI, 2018, p. 114).

A questão da apreensão do sentido subjetivo e reconstrução do sentido latente na teoria e na prática da pesquisa social interpretativa, através da metodologia qualitativa com aporte hermenêutico, que os procedimentos de reconstrução, análise da dinâmica do tempo e a sequência dos fatos são tomados como fundamento interpretativo. O material é reconstruído e sequencialmente visualizado em seu contexto. Assim, torna-se viável e possível o acesso à compreensão até das “entrelinhas”, ou seja, do conteúdo latente presente nos documentos, entrevistas, narrativas, falas e textos, etc. fontes de informação para o pesquisador-intérprete. A pesquisa social interpretativa procura adentrar a partir da literalidade textual, ou seja, da superfície do texto, desvelando os significados e sentidos dos símbolos que envolvem as práticas sociais então mencionadas até desvelar a parcela original e autêntica de verdade presente na perspectiva da narrativa, oferecida ou informada, lida ou ouvida, a partir do documento ou do entrevistado.

Um dos aspectos fundamentais de uma pesquisa de campo é a vivência da observação. Nesta pesquisa decidiu-se optar pelas observações direta e também observação participante, logo, foram realizadas 8 (oito) visitas de campo, sendo 4 (quatro) para a observação direta e 4 (quatro) para a observação participante no período entre novembro de 2017 e janeiro de 2018. No caso da observação direta, denominada por alguns autores também como observação sistemática/não-participante ou que se caracteriza pelo fato de que durante a realização da mesma:

[...] O pesquisador não se integra ao grupo observado, permanecendo de fora. Presencia o fato, mas não participa dele, não se deixa envolver pelas situações, faz mais o papel de espectador. O procedimento tem caráter sistemático. Esse tipo de observação é usado em pesquisas que requerem uma descrição mais detalhada e precisa dos fenômenos ou em testes de hipóteses. Na técnica de coleta de dados, presume-se que o pesquisador saiba exatamente que informações são relevantes para atingir os objetivos propostos. Nesse sentido, antes de executar a observação sistemática, há necessidade de se elaborar um plano para sua execução [...] (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p.74).

Destarte, ao realizar a observação puderam ser colhidos ricos dados e informações quanto ao cenário em que foram realizadas posteriormente às entrevistas, que possibilitaram uma compreensão mais aprofundada da dinâmica do campo de pesquisa vivenciado e a interpretação e análise das “falas” dos entrevistados.

Com isso, se pôde acessar valiosas e cruciais informações estruturais e conjunturais do universo de pesquisa fundamentalmente importante para a interpretação e análise das entrevistas semiestruturadas que após a observação direta e observação participante se seguiram. Tais dados colhidos durante a observação participante em inserção no campo de pesquisa e também através do olhar e do sentir, da percepção do pesquisador, tornaram possível a abertura de horizontes e a clareira das possibilidades de compreensão dos símbolos e sentidos socialmente vividos a partir dos lugares de fala narrados por aqueles que foram entrevistados os quais experienciaram e desvelaram fenômenos sociais aqui estudados.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas junto a participantes influentes nos movimentos culturais populares, em especial no Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE, no mesmo período em que foram feitas as observações, entre os meses de novembro de 2017 e janeiro de 2018, momento este em que o Maracatu se organizava e se preparava com maior intensidade para o carnaval de 2018 que se aproximava, com reuniões e ensaios frequentes.

Por sua vez, a observação participante pode ser entendida como:

O processo no qual um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo (MAY, 2001, p. 177).

Assim, a observação participante ofereceu a possibilidade de uma inserção mais aprofundada nos saberes e representações experienciados, e também nos fazeres e práticas vivenciados, pois permitiu ao pesquisador uma análise com mais e maior especificidade. A partir das entrevistas deve-se estar atento às concepções e palavras presentes na cosmovisão e no imaginário constitutivo do sistema de sentido e significado simbólico socialmente compartilhado no grupo social em análise, material bruto a ser lapidado e compreendido a partir do refinamento interpretativo e da abertura de horizontes de compreensão na perspectiva do pesquisador. Com isso, ao aproximar-se do contexto natural dos fenômenos sociais estudados através da observação participante, o pesquisador teve a oportunidade de elaborar reflexões e interpretações mais adequadas no que se refere a forma como os integrantes do grupo estudado experienciam e vivenciam suas tradições e manifestações artísticas culturais populares.

Um outro recurso usado foi o da pesquisa bibliográfico-documental, com a utilização de fontes bibliográficas primárias e secundárias sobre o tema pesquisado, pois estas viabilizaram tanto a consolidação teórica e conceitual das categorias fundamentais de análise no texto evidenciadas, bem como possibilitaram material de suporte para a pesquisa e para as discussões junto ao professor orientador e nas reuniões dos grupos de estudo e pesquisa aos quais este pesquisador se vincula.

## 6. ANÁLISE DAS ENTREVISTAS

### DA VIRADA AFETIVA À INVISIBILIDADE SOCIAL: (R)EXISTÊNCIA E POTENCIAL CRIATIVO DE DESENVOLVIMENTO LOCAL NO MARACATU NAÇÃO ESTRELA BRIHLANTE DE IGARASSU/PE

A partir da pesquisa bibliográfica documental realizada e com o acréscimo do conteúdo histórico-cultural e político-sociológico acima explicitado, o presente trabalho identificou, portanto, que o Maracatu Nação Estrela Brilhante tem natureza originalmente celebrativo-religiosa da comunidade negra e afrodescendente de Igarassu. Representação da identidade e da pertença ligadas pela ancestralidade e pelos ritos da tradição religiosa afro-brasileira local. O Maracatu Nação Estrela Brilhante representa, histórico-socialmente, também ainda, uma resistência comunitária, combate e enfrentamento à lógica do mercado que busca apropriar-se comercialmente da manifestação e desconfigurar suas características mais ancestrais, autênticas, originais e tradicionais.

Foi percebido que a Gestão Pública local municipal (prefeitura de Igarassu) deveria situar-se como mediador de políticas públicas locais no sentido das possibilidades de assegurar e manter as tradições e o patrimônio cultural (imaterial e material), a exemplo do Maracatu Nação Estrela Brilhante.

Evidencia-se assim pela pesquisa uma política de governo cujas práticas são descontínuas, assistencialistas e paternalistas. Com efeito, o diálogo que o governo estabelece com os movimentos sociais e culturais populares, como no caso o Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu, é ainda muito distante e incipiente. Há pouca e discreta interlocução e relação entre a Gestão Pública local e o Maracatu estudado, porém, com possibilidades reais de fortalecer essa aproximação no que tange a formação e a construção de políticas públicas.

Para efeito deste trabalho foram realizadas 8 (oito) visitas de campo, sendo 4 (quatro) para a observação direta e 4 (quatro) para a observação participante, entre os meses de novembro de 2017 e janeiro de 2018, momento este em que o Maracatu se organizava e se preparava com maior intensidade para o carnaval de 2018 que se aproximava, com reuniões e ensaios mais

frequentes.

Observou-se que a sede do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu situa-se no bairro do Rosário e foi edificada nos anos 1990. Nesta sede encontram-se registros, documentos, fotografias e artes diversas que parecem narrar por si só as histórias das tradições e identidades que caracterizam, fundam e abrilhantam a estrela do Maracatu. Percebe-se que a gestão e organização, assim como fora desde sua origem, continua familiar e isso parece apontar para formas de sociabilidade e interação social com grande aproximação e até intimidade entre os integrantes membros que parecem ter, de tão familiarizados uns com os outros, a ponto de se compreenderem como uma única grande família. Assim, parece ter se dado desde os primórdios a construção para eles, ao terem se estabelecido na região, demarcando sua territorialidade e suas raízes num raio de influência na comunidade, a ideia de Nação de Maracatu. Com isso puderam ser compreendidos e acessados alguns dos sentidos e significados mais profundos das práticas, saberes e fazeres compartilhados por esse grupo social e artístico-cultural que tem nesse aspecto um ponto forte de agregação e coesão sócio interativa.

Um outro aspecto de grande importância também observado diretamente foi a amálgama da gênese religiosa e celebrativa que permeia a atmosfera do lugar, ligando o presente a sua ancestralidade recente (família fundadora descendente afro-brasileira) e também remota (das matrizes africanas Bantu e Nagô), consolidando assim entre os integrantes um sentimento de pertença, auto representação e auto reconhecimento nessas tradições e símbolos que dão sentido e significado, atravessando as fronteiras do tempo e do espaço, para os integrantes desse Maracatu. É importante também sublinhar que há uma especificação clara das funções dentro deste Maracatu, as mulheres cuidam da beleza das vestes, dos movimentos das danças e cantos das toadas, já os homens são responsáveis pelos apitos de chamada, a cadência do ritmo e os baques da percussão.

Também durante a realização das observações o pesquisador percebeu um incômodo quando se mencionava o Estado, a Gestão Pública local (prefeitura), e o seu papel, pois é como se os integrantes externassem um sentimento de negligência e ausência, descaso e invisibilidade por parte do governo do município diante do potencial cultural e humano do grupo de

Maracatu em análise. Com isso é notória a sensação de insatisfação diante das quase inexistentes ações e políticas públicas do Estado, o que gera e reforça a necessidade da comunidade na qual se insere o Maracatu de articular formas de resistência frente ao Poder Público local que, das raras vezes que se aproximou, buscou também, através das exigências do mercado, descaracterizá-lo em suas tradicionais raízes.

A observação participante pôde ser realizada durante os ensaios do Maracatu na preparação para o carnaval, pois o discente-pesquisador, por também ser músico (baterista e percussionista) pôde participar de modo mais aproximado e vivenciar um pouco do sentido e do significado dessa emoção compartilhada em interação conjunta com e entre os membros do grupo e estes bem como também sentir o que é tocar instrumentos como caixa (tarol) e alfaia (tambor) no meio da estrutura ritmo-percussiva do grupo, em meio as toadas cantadas, e os diálogos nos intervalos dos ensaios. Ressalta-se então que a recepção entre os músicos foi excelente o que fez ao pesquisador sentir-se de algum modo, nestes momentos dos ensaios, totalmente envolvido por essa atmosfera e como que parte, mesmo que momentaneamente, deste Maracatu.

O discente-pesquisador observou, ao tocar com os mesmos, que cantoras e ritmistas durante a execução entram quase que em transe ou êxtase em meio as marcações dos baques. Tal percepção parece advir de uma visceral origem religiosa africana, berço de sua ancestralidade e uma abertura de reificação do mundo espiritual com o mundo natural tal como se propõe a religião afro-brasileira dos Orixás e do candomblé, que marcam de modo acentuado as raízes do Maracatu. É de relevo notar também que durante esse transe há uma sinergia e quase que uma simbiose entre os membros músicos do grupo, pois estes executam as suas funções parece que na mais plena coerência e harmonia consigo mesmo, com a natureza, com a ancestralidade e com o grupo que em conjunto dá vida à música ali executada.

As entrevistas foram realizadas no mesmo período das observações, de novembro de 2017 a janeiro de 2018. Para compor o universo desta pesquisa foram entrevistadas 8 (oito) pessoas selecionadas a partir do critério do envolvimento das mesmas como membros integrantes da manifestação cultural e artística do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu e ativistas culturais de região.

Durante as entrevistas se pôde perceber uma enfática e reiterada insatisfação com a posição da Gestão Pública local diante das demandas e necessidades colocadas pelos entrevistados que possibilitariam a manutenção da cultura popular. Assim, há uma confrontação exposta pelos entrevistados com relação às políticas que são praticadas pelo governo em contraposição ao que para eles seriam verdadeiras políticas públicas voltadas para a cultura popular. Isso pode se confirmar na fala inicial dos entrevistados abaixo:

[...] É triste a gente dizer que precisa do Poder Público. Sim, precisa. Hoje em dia estou tentando abrir minha cabeça ainda para entender que Poder Público é esse; que política pública [...] é essa? Qual a razão a gente vai ter de discutir, de brigar. Mais uma vez, bater na tecla. [...] A gente vê mais política de governo, dos que estão governando. E não política pública. Eu deixo formulado ... a gente nunca faz o Rala Coco Maria só. O Maracatu Estrela Brilhante só. O Águia de Ouro. Não faz Dona Lia só. É com o povo e a sociedade. Para mim é muito mais fácil entrar nas comunidades, nas favelas, nos guetos e dizer assim: olhe, eu tenho isso aqui e venho aqui discutir com você e mostrar uma verdade, uma política cultural. E chegar num político, ou melhor, em um governamental e dizer assim: olhe eu tenho essa estrutura aqui de cultura popular para botar na base [...]. Eu respeito tudo que vem aí. Me desculpe, mas eu não acredito nessa política de mesmice. Eu acredito na sociedade em si, que briga e morre pela cultura popular [...] (ENTREVISTADO nº 2).

[...] A gente precisa ser ajudado. Como eu falei pra o senhor, tem deputado, tem prefeito, tem senador, tem governador, tem vereador... tudo isso pode ajudar a gente. [...] A comunidade, o pessoal aqui perto da gente, não pode me ajudar. Quem pode me ajudar é o pessoal da cultura. [...] Moradores, assim, eles podem ajudar assim, só olhar... Quando precisa a gente ajuda um ao outro (ENTREVISTADO nº 7).

[...] o Poder Público não valoriza os Maracatus. A cultura popular. Os maiores cachês vão para os grandes, pra bandas. Se eu tivesse condições financeiras, eu bancava sozinho o Maracatu. Quando eu vejo relato de muitas pessoas que dizem que suas vidas mudaram depois que conheceram o Maracatu, que entraram para o Maracatu. E que suas vidas mudaram 100%. Se mais crianças e jovens entrassem para o Maracatu, elas aprendiam mais na escola. A música, o ritmo, a dança do Maracatu despertam a mente delas. Isso é cidadania... bota para o caminho do bem. Aí você tem uma chefe na FUNDARPE que diz que não gosta de Maracatu. Como é que pode o Estado ajudar a cultura desse jeito [...] (ENTREVISTADO nº 4).

Em todas as falas das entrevistas obtidas, observa-se a complexidade imbricada entre afeto, emoção e sentimento, a começar pela fala do entrevistado nº 2, quando enuncia sua tristeza afirmando que “[...] é triste [...]” “precisar”, no sentido de depender, do Poder Público que não reconhece e invisibiliza as dores, sofrimentos sociais e demandas de sua comunidade e assim relata que sente-

se impelido a “brigar/lutar” existencial e socialmente para entender que política é essa. Por outro lado, apresenta o ímpeto, o desejo de mudança nas entrelinhas de sua fala através de seu afeto e cuidado para com seu grupo social, e sentimento de esperança para com as possibilidades de mudança e transformação da realidade da sociedade que o mesmo vivencia comunitariamente. Na fala do entrevistado nº 7 que diz” [...] a gente precisa ser ajudado [...]”, parece expressar um certo desespero e a ideia de que ele, como voz da comunidade, vive coletivamente a experiência desesperadora do desamparo e, claramente, brada por ajuda das instituições que não contemplam nem visualizam as demandas de seu grupo social.

Na fala do entrevistado nº 4 percebe-se uma clara insatisfação quanto as tomadas de decisão e prioridades das agendas do Poder Público local, ou seja, uma indignação quanto a constatação de que a municipalidade uma vez mais é trazida como negligente ao valor da cultura popular e mais especificamente do Maracatu Nação abordado. O entrevistado nº 4 também mostra o potencial de desenvolvimento humano e social, assim como de transformação da vida de membros integrantes deste Maracatu Nação e da comunidade em que vive. Aí está apontando intuitivamente para as possibilidades do tipo de desenvolvimento que nesta monografia se convencionou chamar endógeno, pautado nas autênticas emancipação e conscientização autenticamente advindas da própria comunidade, assim como a necessidade da implementação da ação interventiva do Estado através de políticas públicas que contemplem as prioridades demandadas por este grupo social. É importante salientar que na perspectiva do entrevistado nº 4 “[...] vidas mudaram depois que conheceram o Maracatu [...]”.

Sobre o Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu, no sentido do significado de suas tradições e a raiz simbólica que marca a cultura local, os entrevistados a seguir parecem mostrar um tipo de enfrentamento diante do Poder Público local. Esse combate para a permanência dos símbolos ancestrais que marcam a origem religiosa e celebrativa própria dos escravos que vieram compulsoriamente ao Brasil, desde sua gênese colonial, parece buscar ser mantido como memória histórica e cultural num revisitar e resgatar constante de sua auto representação sociocultural. É importante notar o caráter de polarização na fala que se segue, em que o entrevistado indica a tentativa do

Estado diluir essa tradição e identidade fazendo do Maracatu algo parecido com uma escola de samba e sempre o mesmo faz referência com reverência ao passado do Maracatu e o seu papel como resistência.

[...] O grupo se mantém porque se mantém apegado a sua história, a sua ancestralidade. Aos que nossos antepassados faziam. Ninguém ganha dinheiro. O pouco que a gente ganha a gente se prepara para sair no outro ano. É isso que faz o Maracatu sobreviver. Se não fosse essa força, essa vontade de tocar, de encantar, o Maracatu não saía. Isso é o que faz os brincantes se manterem em pé. Porque se fosse para viver de cachê e do Poder Público. Muitos tinham desaparecido. Como desaparecem. [...] É preciso ter cuidado com isso. Porque vem com ideias de modificações. Os caras não entendem de nada. Chegam e ficam dando pitaco; dizendo tem de vestir as baianas de desse jeito, muito colorido, essa roupa. Fica parecendo uma escola de samba para desfilar no Carnaval. Nossos antepassados brincavam quando chegavam do trabalho. E não tinha essas roupas. Eles brincavam com as que tinham. E quem já viu escravo com muitas roupas? (ENTREVISTADO nº 5).

Do ponto de vista dos afetos e emoções apresentadas pelo entrevistado nº 5, é importante ressaltar a ênfase dada à vitalidade, à força vital que motiva e mobiliza a comunidade na manutenção da manifestação cultural popular do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE, que, por si mesma, garante ao longo do tempo a sobrevivência deste fenômeno social. “[...] É isso que faz o Maracatu sobreviver. Se não fosse essa força, essa vontade [...]”. Um outro aspecto identitário demonstra também o sofrimento social historicamente vivenciado pela comunidade da qual o entrevistado nº 5 é remanescente isto desvelado na sua referência direta aos antepassados escravizados quando diz: “[...] E quem já viu escravo com muitas roupas [...]?”. Nisso demonstra o seu sentimento de identificação, pertencimento e união da comunidade em torno das resistentes tradições que esse Maracatu Nação representa e simboliza.

Durante as entrevistas o Maracatu foi muitas vezes também chamado de brinquedo, sendo na resistência da memória das tradições culturais que ele tem sua força e sua vitalidade pois:

Eu penso, primeiro, que tem a ver com a identidade da nossa gente. Tem a ver com nossa formação cultural. Tem a ver com nossa capacidade também de culturalmente de resistir com esses brinquedos. Então, eu acho que esses brinquedos são sinônimos de resistência. E aí eu vejo que esses grupos são muito importantes para que a gente consiga preservar nossa memória, né. Para que a gente tenha viva nossa música, nossa dança (ENTREVISTADO nº 6).

E o conflito acima afirmado, das imposições que o Estado traz consigo e a lógica do mercado do capitalismo cultural diante das tradições originárias do Maracatu, bem como com a resistência dos seus integrantes e da comunidade na qual o mesmo se insere, assim é percebida nas próximas falas:

O Maracatu tem enfrentado essas coisas que jogam na mídia. Que diz que é o novo; que é moda. Que o Poder Público quer impor. Isso é descaracterizar o Maracatu. A riqueza do negro era/é a cultura; tocar tambor, dançar, depois de um dia de trabalho na cana, no café. Ele ia desabafar, descansar, tocar nos quilombos. E eles (negros) se comunicavam no cântico, na dança, como tinha sido ou estava sendo sua vida. E isso hoje, quem não sabe quer inventar como os negros viviam, como tocavam e tal. Por isso que eu sou bocão. Bato de frente. Por isso que eu digo, se eu pudesse tocava só para a comunidade. E quem quisesse conhecer. Vinha conhecer aqui. Isso era bom para o Turismo. Mas querem botar a gente para tocar de graça, só pelo lance. A gente vai se apresentar com 40 pessoas. Querem só pagar 5 mil. E ainda assim, uma tocada ou outra durante o ano. Muito pouco, escasso. Pode uma coisa dessa!? Eles querem ensinar como tocar, como se vestir. Eles acham que se expressando de outra forma, o povo vai achar mais bonito. Aqui a gente não aceita isso não. Se a gente aceitar vai perder nossa identidade. Será uma escola de samba. Até tem Maracatu que se passa por isso para conseguir mais tocada, um cachê. Prefiro não tocar. Toco aqui. Por mim, a gente só tocava aqui. Porque é aqui nossa história, nossos sofrimentos, nossas alegrias (ENTREVISTADO nº 1).

Também sou muito contrário a essa história de prêmio da forma que é feita. Estabelece um prêmio, os grupos participam.... Depois fica só o prêmio em si. Não tem continuidade. Nem teve início, é uma forma de enganar os grupos. Fala muito em formular política pública. Mas o que se tem é só a política do interesse, do prefeito, do político, do Secretário de Cultura do Estado. É o que eles querem. São os grupos deles. Por isso tem muito Maracatu, descaracterizado para atender a propaganda do Secretário. Infelizmente, os grupos são muito pobres, dependentes. E muitos se sujeitam as esmolas. A ideia dos Conselhos de cultura é boa. A prática é que não tem. Uns membros são colocados já para defender o governo [...] (ENTREVISTADO nº 7).

“[...] A riqueza do negro era/é a cultura; tocar tambor, dançar, [...] Ele ia desabafar, descansar, tocar nos quilombos [...]”, essa fala do entrevistado nº 1 é uma das mais significativas dentre as entrevistas pois indica o valor intrínseco que aponta para o aspecto de luta por realização existencial e coletiva em um sistema cultural socialmente compartilhado. Do ponto de vista dos afetos e das emoções é clara a intencionalidade liberadora ou no mínimo aliviadora das sofridas vivências socialmente experienciadas por essa comunidade desde os tempos ancestrais da escravidão e que remetem e revisitam nas tradições dos antepassados a fundamentação, o sentido, o “espírito” motivador de suas lutas vivas ainda hoje e que ecoam como herança da tradução nas toadas e baques

desse Maracatu Nação. O mesmo entrevistado transparece em sua fala a realização que ele, como integrante do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE, sente ao tocar para e em sua própria comunidade e, através deste, celebrar sua história, sofrimentos e alegrias, o que indica que há uma mobilização afetiva e emocional da comunidade num visceral vínculo de pertencimento à mesma: “[...] Toco aqui. Por mim, a gente só tocava aqui. Porque é aqui nossa história, nossos sofrimentos, nossas alegrias [...]”.

Para os integrantes, o Maracatu parece representar mais uma vez uma grande riqueza simbólica que não pode ser valorada, incomensurável e permeada de afetos e emoções pois remete a toda uma cultura ancestral. O entrevistado nº 5 mostra que a experiência vivenciada no Maracatu alegoricamente e imagetivamente poder ser aqui desenhada tal como uma explosão ou turbilhão de afetos, emoções e sentimentos que o mesmo não consegue traduzir em palavras, em virtude da grandiosidade de sua significação, como aponta a fala que se segue:

[...] A importância está no que o Maracatu representa para nossas vidas. É a maior riqueza que nós temos. Não tem como calcular o valor. Não sei dizer em palavras seu valor. Representa uma parte da vida dos nossos ancestrais. Um jeito de viver, de brincar, se divertir. O Maracatu é também uma parte da minha vida. Não sei viver sem o Maracatu [...] (ENTREVISTADO nº 5).

Um aspecto interessante a ser observado é que diante da invisibilidade e da ausência de políticas públicas que fomentem a cultura popular por parte da Gestão Pública local, surgiu a ideia que parece nortear a necessidade cada vez maior de associações como a Associação dos Maracatus Nação de Pernambuco (AMANPE), como uma forma dos grupos de se fortalecerem e autofinanciarem para seguir propagando as suas tradições e a cultura popular conforme pode-se perceber nas falas dos entrevistados em seguida:

[...] Então, toda vez que um grupo faz uma manifestação de forma independente. Ele está sinalizando pra existência de algo que é muito maior, que está muito além de um financiamento mesmo. [...] A gente ainda tem uma ideia, talvez na cultura alternativa, você já tenha avançado muito mais. [...] Que é a ideia de você não esperar mais o apoio, o financiamento. O financiamento é importante, mas os grupos estão cada vez mais se autoproduzindo (ENTREVISTADO nº 8).

Mas temos que trabalhar na contramão. Temos que brigar para manter nossa identidade. Nossa autonomia. Nossa história feita por nós e não

por quem nunca conviveu e quer mandar. [...] A cultura de Pernambuco é isso: o Maracatu, o coco, o caboclinho, o cavalo marinho, o frevo [...] mas o dinheiro só vai para os grandes [...]. Quando é que os pequenos, que na minha visão, são estes a essência da cultura pernambucana, poderá competir em condições de igualdade os recursos destinados à cultura? (ENTREVISTADO nº 6).

Os entrevistados nº 8 e nº 6 demonstram em suas palavras quase que a sensação de uma descrença ou desilusão completa para com as possibilidades de amparo ou intervenção institucional do Poder Público municipal através de políticas públicas, ao proferir que “[...] a ideia de você não esperar mais o apoio, o financiamento. O financiamento é importante, mas os grupos estão cada vez mais se autoproduzindo [...]” (nº 8); e “[...] temos que brigar para manter nossa identidade. Nossa autonomia. Nossa história feita por nós e não por quem nunca conviveu e quer mandar [...]” (nº 6), também indicam a constância e a permanência da luta por respeito e reconhecimento na manutenção das tradições inerentes a esta manifestação cultural popular, que não são visualizadas nem visibilizadas pelas instituições do poder público local. Um outro aspecto importante dessas falas é indicar também um aspecto que lança luz também ao potencial de desenvolvimento endógeno desta manifestação cultural popular, a partir da autoprodução e autogestão propiciada pelas cooperativas e associações culturais, mas que mesmo assim precisam também ser visibilizadas e apoiadas pelas políticas culturais de Estado em nível municipal, estadual e federal, pois trata-se de um patrimônio e memória cultural material e imaterial de Igarassu, de Pernambuco e do Brasil.

No tocante à falta ou inexistência de representatividade política nos órgãos do Poder Público responsáveis pela tomada de decisão quanto aos aparelhos culturais que deveriam amparar e fomentar a cultura popular, o entrevistado parece criticamente enunciar:

Os Conselhos Culturais decidindo as políticas culturais? É pena que não tenha nenhum mestre lá dentro. Você já viu mestre da cultura popular ser delegado, conselheiro de alguma coisa? Dentro do Conselho Municipal de Cultural, Recife tem? Tem não. Nenhum aqui em Pernambuco tem. No Brasil. Eles colocam muitos representantes. Representante não é mestre (ENTREVISTADO nº 1).

Ainda sobre esse movimento de associação e cooperativas como a dos Maracatus e grupos da cultura popular que se reúnem para se fortalecer, o

entrevistado nº 2 parece apontar e caracterizar elementos de desenvolvimento endógeno ao sugerir uma política de incentivo à cultura popular, conforme menciona categoricamente abaixo:

Eu penso que esses grupos, eles podem contribuir, inclusive, pra gente pensar em política cultural no município. E pra gente também pensar em desenvolvimento local [...]. Então eu acho que esses grupos também são importantes também para que a gente possa desenvolver essas ações no município (ENTREVISTADO nº 2).

É possível identificar nas falas dos entrevistados as negativas tentativas de influência dos políticos que no fundo buscam diluir as identidades dos grupos de Maracatu em troca de financiamento conforme aparece na afirmação que se segue:

Eu vejo os outros Maracatus, vão se apresentar, sendo pago, mal pago, com o dinheiro público, e tendo que citar e elogiar os nomes do prefeito, do vereador. É uma forma de se apresentar no outro ano. Faço mais não. Até as nossas representações são viciadas. A gente coloca um lá. Se torna grande. E a lógica é tão perversa que logo ele se torna um opressor, autoritário que quer fazer só pelo Maracatu dele. Como no momento. No carnaval, no São João e no final do ano, e nos festival como o FIG de Garanhuns. Eles colocam só o dele. E vez por outra bota um pequeno no meio para servir de cala boca. Só que os pequenos não sabem a força que tem. Só decidem por 80. Isso é muito triste. Eu brigo contra isso. Na hora que os pequenos reconhecerem sua força e se articularem entre eles, a situação muda (ENTREVISTADO nº 6).

Assim, como fora explicitado ao longo desta pesquisa, a visibilidade hoje nacional e internacional do Maracatu Nação pode levar a uma descaracterização do mesmo e o aparente sucesso tende a contrastar com o ainda baixo investimento da Gestão Pública para a manutenção dos grupos de cultura popular e suas singulares tradições identitárias ao longo do tempo:

Eu acho que primeiro os grupos precisam ter muito claro qual é o papel que eles têm e a forma que eles são organizados. Eu penso que o diálogo com o Poder Público é necessário. Como é necessário, também, o diálogo com a Universidade. Agora, eu acho que [,,] são objetivos distintos. A gente precisa deixar claro evidente, né, o papel que cada instituição dessas exerce nesse processo. E, de que forma cada um pode contribuir com isso. E acho que, o primordial é que haja autonomia desses grupos. Eu acho que toda forma de financiamento, seja ela do Poder Público ou por iniciativa privada, precisam respeitar os valores desses grupos, né? Eu acho que quando a gente tenta adaptar isso pra outros interesses, talvez, a gente cai aí no risco de desvirtuar o grupo. A gente tem o exemplo disso com a questão do Maracatu [...] ele se transformou durante muito tempo num símbolo da

cultura pernambucana, né? [...] Por exemplo, você em Boa Viagem, ver outdoor, propaganda, isso vira o cartão postal da cidade. Mas, se você vai na sede do Maracatu, não consegue compreender como é que existe tanta divulgação dessa imagem. [...] A gente começou a ter muito mais visibilidade, inclusive, internacionalmente. Mas, ao mesmo tempo, você tem essa contradição (ENTREVISTADO nº 4).

Primeiro, eu acho que é da essência desses brinquedos também, essa coisa de que os próprios praticantes conseguem manter esses grupos existindo sempre com muita dificuldade. Então, a gente tem um dado, que é um dado que todo grupo enfrenta que é de não ter um financiamento, né, pra existência desses grupos. A gente tem ainda os ciclos festivos que são muito rotativos. Então, a gente vai ter esses grupos geralmente se apresentando em período festivo de carnaval. [...] Mas a gente não tem efetivamente uma política que faça, por exemplo, que os grupos durante o ano consigam se manter. [...] Assim, as pessoas têm essa capacidade ainda de manter as coisas vivas. Eu acho que isso é muito da essência do brinquedo. Quando a gente perder isso, talvez o brinquedo se perca junto [...] (ENTREVISTADO nº 6).

Com isso, infere-se, em síntese de tudo o que foi acima exposto pelos entrevistados, que: “[...] O Maracatu Estrela Brilhante é Patrimônio Vivo de Pernambuco. Mas não é valorizado pelo Poder Público. Nem a FUNDARPE, nem o Poder Municipal valoriza como era para valorizar o Maracatu [...]” (ENTREVISTADO nº 3). Isso traz à tona a marca do não reconhecimento institucional do poder público, bem como a invisibilidade das demandas da comunidade da qual o Maracatu Nação Estrela Brilhante se origina, que não figura assim como pauta na agenda de construção de políticas de enfrentamento de problemas sociais. Neste sentido, é importante sublinhar que essa comunidade formada por sujeitos diaspóricos remanescentes que trazem em sua origem os ecos da ancestralidade, das memórias e das tradições africanas e afro-brasileiras em meio a uma sociedade marcada pelo abismo de grandes desigualdades sociais e segregações que historicamente afligiram, desde os tempos coloniais até os dias atuais, as comunidades negras tanto em Igarassu, Pernambuco, como em todo o Brasil. Essa situação, notadamente, provocou traumas sociais que foram transmitidos de geração em geração e que reverberaram na grande maioria das entrevistas. Os afetos disto advindos foram o canal, ao longo do tempo, de motivação e mobilização, de força e impulsos comunitários intersubjetivamente partilhados no esforço coletivo de resistência e sobrevivência, nas suas lutas cotidianas por reconhecimento e justiça social em suas relações com o Poder Público local e suas instituições, assim como, por isso, foi possível, através das vivências e experiências proporcionadas por

esse Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE, manter vivas as chamas do pertencimento identitário e também da esperança, da mudança das estruturas de exclusão nas sociedades pernambucana e brasileira.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho encerra mais um ciclo formativo de contínuas, diárias e sofridas, mas tão necessárias superações, “fecha uma *Gestalt*”, realiza o “sonho” de “menino” de ser cientista social, mas também traz a responsabilidade de uma criteriosa e diligente preparação para voos mais altos, pois abre uma gama de novos horizontes de possibilidades que deverão, em breve, ser enfrentados e também logo vencidos tais desafios. O irromper da jovial vitalidade que ilumina o espírito, pulsa aqui no coração, nas veias e abrilhanta esses olhos quase sem visão, mas cheios de vida, hoje chama, propõe, convida a lançar as redes da inquietude maravilhada filosófica em diálogo com as da imaginação criativa sociológica, em águas mais profundas que Deus que manifesta a vida certamente, mas como sempre não facilmente, como caminho de crescimento humano e profissional a consolidar esta germinal vocação, e em breve, tais searas a serem desbravadas, oferecerá e abrirá.

Neste espaço, deve-se explicar que foi escolhido para este tópico o título “considerações finais” e não “conclusão”, pois esta pesquisa ainda continuará, conforme o projeto inicial “guarda-chuva” do Prof. orientador, até o ano de 2022, e por isso, este texto é apenas um recorte parcial do autor, que reflete alguns momentos angulares de algumas fases desta pesquisa maior e que fazem parte, também, de outras pesquisas conexas, na UFRPE e na UFPE, e todas estão em plena atividade de realização.

As linhas aqui escritas mostraram a necessidade de se repensar, na atualidade, o lugar dos afetos e das emoções ante as limitações das ciências tradicionais e seus parâmetros ainda em voga na atualidade e, também, mais especialmente, os vários novos horizontes possíveis que estas categorias de reflexão abrem para as ciências sociais como forma de compreensão do mundo e das coletividades, existencial e socialmente. Se, após a “Virada Afetiva”, os afetos e as emoções passam a permear e podem motivar e dar sentido a práticas e ações, comportamentos e decisões, que exercem grande influência pessoal e social, mobilizando subjetiva e intersubjetivamente, estes fenômenos devem ser reiteradamente investigados pela sociologia, antropologia e ciência política, em função de seu impacto canalizador da vitalidade que gera efeitos os mais diversos no cotidiano social.

Em síntese final, nas entrevistas analisadas e interpretadas, é cabal a presença de afetos negativos e emoções negativas que se validam e se justificam pelos históricos sofrimentos e traumas sociais compartilhado na comunidade negra de origem do Maracatu Nação Estrela Brilhante de Igarassu/PE; bem como pelo desrespeito e não reconhecimento provocados a partir da invisibilidade social e não observância das reiteradas demandas dos integrantes por parte da municipalidade, de suas instituições e suas Políticas Públicas que não contemplam as urgências desta comunidade. A ideia, diante da prefeitura e de um desamparo nítido, pois não lhes dedicam tipo algum de apoio ou fomento, para além das raras vezes que algum incentivo recebe apenas nos carnavais. Mas a esperança transformadora da realidade social se mantém firme como motivo e sentido animador das lutas desta comunidade de descendente de africanos e afro-brasileiros quilombolas ex-escravizados.

Do ponto de vista do desenvolvimento endógeno, as entrevistas apontam para ideias e reivindicações que se pode inferir pois, a partir da elaboração de políticas culturais que fomentem e mantenham as manifestações culturais populares, no caso desta pesquisa, o Maracatu Nação de Igarassu/PE, possibilita visualizar e vislumbrar, a partir de seu potencial de criatividade, ressignificação e resistência, manifesto ao longo dos anos, indica que apoiar e incentivar esse fenômeno da cultura popular pernambucana é contribuir para a permanência da memória e do patrimônio dos negros de Pernambuco e do Brasil, e também, dar centralidade e visibilidade à cultura que nasce da espontaneidade mais visceral e sincera do cotidiano do povo, como ponte para um autêntico desenvolvimento, que deve ser, se furtadianamente inspirado, comprometido com a emancipação dos sujeitos, a liberdade criativa das comunidades, a transformação das relações intersubjetivas e institucionais, e a justiça social.

O autor espera que, de algum modo, esta pesquisa possa servir como material de apoio bibliográfico para outras novas pesquisas posteriores que venham a abordar estas temáticas aqui enfrentadas, de modo a difundir as urgentes reflexões sobre tão importantes, e justo por isso, invisibilizados conteúdos, dentre os discentes das novas gerações de ciências sociais da UFRPE, assim estimulando e inquietando e pensamentos e ações engajadas e pertencidas sobre estes conteúdos, tão antigos e socialmente não resolvidos,

mas também tão atuais e de gritante notoriedade se vislumbrados, por exemplo, através das novas lentes as quais esta pesquisa se propôs a olhar mais profunda, humana e sensivelmente tão sofridos contextos, cenários e sujeitos sociais. Aqui o texto se encerra na esperança e alegria de poder seguir avante!

## REFERÊNCIAS

- AMORIM, M. A. **Patrimônios Vivos de Pernambuco**; 2. Edição revisada e ampliada. Recife: FUNDARPE, 2014.
- BARAN, P. **A economia política do desenvolvimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BARROS, J. M. **Diversidade Cultural**: da proteção à promoção. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- BEST, J. **Social problems**. Nova York: W.W. Norton & Company, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Images of issues**: typifying contemporary social problems. 2. Ed. Nova Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- BOAS, F. **A Arte Primitiva**. Lisboa: Fenda, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOLAÑO, C. R. S. **O conceito de cultura em Celso Furtado**. Salvador: Edufba, 2015.
- \_\_\_\_\_. Indústrias criativas e os conceitos de cultura, inovação e criatividade em Celso Furtado. **Políticas Culturais em Revista**, 2 (4), p. 3-14, 2011.
- BOSI, E. **Cultura de Massa e cultura popular**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CATÃO, M. F. O ser humano e problemas sociais: questões de intervenção. **Temas em psicologia**, Ribeirão Preto, v. 19, n. 2, p. 459-465, dez. 2011. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-389X2011000200009&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2011000200009&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 01 fev. 2020.
- CHALLINOR, E. P. Identidade e pertença: para além das dimensões materiais do sofrimento social. **Etnográfica**, outubro de 2011, v. 15 (3): 479-500.
- CHAUÍ, M. **Conformismo e Resistência** (Aspectos da cultura popular no Brasil). São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CLOUGH, P. T. **The Affective Turn**: Theorizing the Social. Durham: Duke University Press, 2007.
- COSTA, F. B. **Moisés e Nilce**: retratos biográficos de dois garis. Um estudo de psicologia social a partir de observação participante e entrevistas. 2008. 403 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Garis** – um estudo de psicologia sobre invisibilidade pública. 2002.

177 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, 2002.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

D'AGUIAR, R. F. (Org.) **Ensaio sobre cultura e o Ministério da Cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto / Centro Internacional Celso Furtado, 2012.

DA MATTA, R. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DEWEY, J. **Como pensamos**. São Paulo: Nacional, 1953.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. Lisboa: Ed. Temas e Debates, 2003 (Coleção Memórias do Mundo).

ENCISO, D. G.; LARA, A. Emociones y ciencias sociales en el s. XX: La precuela del giro afectivo. **Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social**, [S.l.], v. 14, n. 1, p. 263-288, feb. 2014. ISSN 1578-8946. Disponible en: <<https://atheneadigital.net/article/view/v14-n1-enciso-lara>>. Fecha de acceso: 28 jul. 2020  
doi:<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1094>.

FAORO, R. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 4. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difel, 1972.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

\_\_\_\_\_. **A revolução burguesa no Brasil**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FREYRE, G. **Casa-grande e senzala**. Lisboa: Livros do Brasil, 1957.

\_\_\_\_\_. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1969.

\_\_\_\_\_. **Sobrados e mucambos**. Rio de Janeiro: Record, 1990.

\_\_\_\_\_. **O mundo que o português criou**. São Paulo: É realizações, 2010.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Coleção leitura. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FUCHS, T. "Depression, Intercorporeality and Inter-affectivity". In: RATCLIFFE, M. **Depression, emotion and the self**. Exeter, Imprint Academic, 2014.

FUKS, M. Definição de Agenda, Debate Público e Problemas Sociais: Uma Perspectiva Argumentativa da Dinâmica do Conflito Social. BIB, **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, n.º 49, 1.º Documento de 2000, pp. 79-94.

FURTADO, C. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

\_\_\_\_\_. **Prefácio a Nova Economia Política**. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

\_\_\_\_\_. **Criatividade e dependência na civilização industrial**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

\_\_\_\_\_. **Cultura e desenvolvimento em época de crise**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1984.

\_\_\_\_\_. **A fantasia organizada**. In: FURTADO, Celso. Obra autobiográfica de Celso Furtado: tomo I. São Paulo: Paz e Terra, 1997a.

\_\_\_\_\_. **Aventuras de um economista brasileiro**. In: FURTADO, Celso. Obra autobiográfica: tomo II. São Paulo: Paz e Terra, 1997b.

GALEFFI, D. Relações interpessoais – a construção dos sujeitos sociais autônomos e inventivos: estado da questão. **Revista da FAEEDBA**. Salvador, n. 9, p. 193-209. UNEB, 1998.

GEERTZ, C **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**, São Paulo: Atlas, 2010.

GONZÁLEZ REY, F. L. **Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

GUILLEN, I. C. M. (Org.). **Inventário cultural dos maracatus nação**. Dossiê. INRC do Maracatu Nação – Inventário Nacional de Referências Culturais. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

GERHARDT, T. E. SILVEIRA, D. T. (eds.). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS, 2009.

GUERRA-PEIXE, C. **Maracatus do Recife**. São Paulo: Irmãos Vitale; Recife: Fundação de Cultura da cidade do Recife, 1980. 171p.

HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1978.

HERSKOVITS, M. J. **Antropologia cultural: man and his works**. Tomo I. São Paulo: Mestre Jou, 1963.

\_\_\_\_\_. **Antropologia cultural: man and his works**. Tomo II. São Paulo: Mestre Jou, 1963.

HILGARTNER, S.; BOSK, C. L. The rise and fall of social problems: a public arena's model. **American Journal of Sociology**. Vol. 94, n, 1, jul., pp. 53-78. Chicago: 1988.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

HONNETH, A. **La Lutte pour la reconnaissance**, traduzido do alemão para o francês por Pierre Rusch. Paris: Éditions du Cerf. (2002) [1986]

\_\_\_\_\_. **La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique**. Paris: La Découverte, 2008.

\_\_\_\_\_. **Pathologien der Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JACQUES, P. Souffrance psychique et souffrance sociale. **Pensé Plurielle**, n. 8, 2004.

KEIM, E. J.; SILVA, C. J. **Capoeira e educação pós-colonial: ancestralidade, cosmovisão e pedagogia Freiriana**. 1. ed. São Paulo: Paco Editorial, 2012.

KEYNES, J. M. **A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda**. São Paulo, Editora Atlas, 1992.

KORNIS, G. **A cultura no pensamento (e na ação) de Celso Furtado: desenvolvimento, criatividade, tradição e inovação**. Novos estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 96, p. 165-171, July 2013.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. de Beatriz Boeira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LARA, A.; ENCISO, G. El Giro Afectivo. **Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social**, [S.l.], v. 13, n. 3, p. 101-120, nov. 2013. ISSN 1578-8946. Disponible en: <<https://atheneadigital.net/article/view/v13-n3-lara-enciso>>. Fecha de acceso: 20 jul. 2020  
doi:<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LINTON, R. **O Homem: uma Introdução à Antropologia**. São Paulo: Martins, 1962.

\_\_\_\_\_. . **Cultura e Personalidade**. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

LOPES, F. T. P.; CORDEIRO, M. P. Comunicação, violência e problemas sociais: uma leitura construcionista. **Organicom**. Ano 15, Número 28, 2018.

LOSSIO, R. A. R.; PEREIRA, C. M. **A importância da valorização da cultura popular para o desenvolvimento local**. Recife, 2007.

LOTTA, G. Propostas para uma agenda de transformações: a economia solidária da cultura. In: **ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA**, 4, 2008, Salvador. Anais.... Salvador: UFBA, 2008. Disponível em: < <http://www.cult.ufba.br/>>. Acesso em: 15 abr. 2013.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos**. 7. ed. 6. reimpr. São Paulo: Atlas, 2011.

MAY, T. **Pesquisa social**. Questões, métodos e processos. Trad. Carlos Alberto Silveira Netto Soares. 3ª ed. Porto Alegre: Artemed, 2001.

MAIA, T. M. B. **Homenagem ao duplo centenário de Celso Furtado e Florestan Fernandes**. Diário de Pernambuco (Seção Opinião), Recife, 25 jul. 2020.

MAIA, T. M. B.; SOUSA, J. M. **Contribuições da teoria das representações sociais e da teoria antropológica interpretativa para a compreensão dos símbolos da resistência religiosa afro-brasileira nos Maracatu Nação em Pernambuco**. In: SILVA, Rejane Dias da; FREITAS, Vera Lúcia Chalegre de; SOUSA, João Morais de (Orgs.). Educação, formação docente e cultura: diálogos na perspectiva da teoria das representações sociais. Curitiba: CRV, 2019.

MAIA, T. M. B.; BARBOSA, J. B. N. **Interdisciplinaridade e complexidade nas humanidades: um caminho necessário para a formação humana e científica como um horizonte possível no ensino de filosofia e de ciências sociais**. In: Gibson Monteiro da Rocha. (Org.). Diálogos das Ciências Humanas no Campus Vitória. 1ed. Vitória de Santo Antão: IFPE/Copiarte, 2020.

MARIOSIA, G. S. **Memória e Representações Sociais de práticas religiosas de matriz africana**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2007.

MARTINS, H. H. T. S. **Metodologia qualitativa de pesquisa**. Educ. Pesqui., São Paulo , v. 30, n. 2, p. 289-300, Aug. 2004 . Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-97022004000200007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022004000200007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 28 jun. 2019.

MARX, K. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 5. ed. Rio de Janeiro:

Paz e Terra, 1986.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 2ª ed. São Paulo, Expressão Popular, 2008.

MASSUMI, B. "The Autonomy of Affect", in: **Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation**. Durham: Duke University Press, 2002.

MELLO, L. G. **Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MIGUEZ, P.; MACHADO, A. F. Estudo 45: Diversidade cultural: valorização e difusão. In: BANCO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL; UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. **Projeto PIS: perspectivas dos investimentos sociais no Brasil**. 2010.

MISSIO, F. J.; JAYME JR, F. G.; OREIRO, J. L. **A tradição estruturalista em economia**. 2012.

OLIVEIRA, C. Ensino de filosofia, formação e interdisciplinaridade. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.193-203, junho/2018.

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OSZLAK, O.; O'DONNELI, G. **Estado y políticas estatales en américa: hacia una estrategia de investigacion**. In: Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Documento G.E. CLACSO. Vol. 4, Buenos Aires, Argentina: 1981.

PREBISCH, R. **El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas**. In: GURRIERI, A. *La obra de Prebisch en la Cepal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

RAMOS, C. A. **Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel**. Curitiba: EdUFPR, 2000.

RATCLIFFE, M. **Experiences of depression: a study in phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

RICARDO, D. **Princípios de economia política e tributação**, com a introdução de Piero Sraffa. Apresentação de Paul Singer. Tradução de Paulo Henrique Ribeiro Sandroni. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (*Os Economistas*).

RIBEIRO, D. **As Américas e a Civilização Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

\_\_\_\_\_. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- \_\_\_\_\_. **O processo civilizatório**. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RICOEUR, P. **Parcours de la reconnaissance**. Trois études. Paris: Folio, 2004.
- ROCHA, M. E. Celso Furtado e a formação da cultura brasileira. **Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación**, São Cristóvão, v. 14, n.1, ene-abr, 2012.
- RODRÍGUEZ, O. **O estruturalismo latino-americano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- RODRÍGUEZ, O.; BURGUEÑO, O. **Desenvolvimento e cultura**: notas sobre o enfoque de Celso Furtado. In: SABOIA, J.; CARVALHO, F. C. (Orgs.). Celso Furtado e o século XXI. Rio de Janeiro: Instituto de Economia/UFRJ, 2007.
- RORTY, R. **The linguistic turn**. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs.). **Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- SANTAELLA, L. **Cultura e artes do pós-humano**: da cultura da mídia à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTOS, F. P. O enfoque histórico-estrutural e a crítica relegada. **Textos de Economia**, Florianópolis, v.14, n.1, p. 51-81, jan./jul. 2011.
- SARTRE, J-P. **O ser e o nada**. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SCHUMPETER, J. A. **Teoria do Desenvolvimento Econômico**. São Paulo: Nova Cultural, 1961.
- SCHÜTZ, A. **Éléments de sociologie phénoménologique**, introduzido e traduzido por Thierry Blin. Paris: L'Harmattan, 1998.
- SEIWORTH, G. & GREGG, M. eds. **The Affect Theory Reader**. Durham: Duke University Press, 2010.
- SEVERINO, A. J. Do ensino da filosofia: estratégias interdisciplinares. **Educação em Revista**, Marília, v.12, n.1, p.81-96, Jan.-Jun., 2011.
- SILVA, F. Política cultural no Brasil, 2002-2006: acompanhamento e análise. In: BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto de Economia Aplicada. **Coleção cadernos de políticas culturais**. Brasília: Ministério da Cultura, 2007. v. 2.
- SMITH, A. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SOULET, M-H. La souffrance sociale, pathologie des sociétés contemporaines. **Éthique publique** [En ligne], vol. 11, n° 2, 2009.

SOUZA, J. (Org). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo horizonte: UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: UNB, 2000.

SPOSATI, A. **Carta-tema**: a assistência social no Brasil 1983-1990. São Paulo: Cortez, 1995.

TOMÁS, J. C. S. P. **A invisibilidade social**: uma análise hermenêutica. 2009.

\_\_\_\_\_. **A invisibilidade social, uma construção teórica**. Colóquio “Crise das Socializações”. 2012.

\_\_\_\_\_. **A invisibilidade social, uma perspectiva fenomenológica**. VI Congresso Português de Sociologia. 2008.

VANDENBERGHE, F. O decálogo da desconstrução. In: **Perspectiva Filosófica**, Revista dos departamentos de Filosofia da UFPE e da UFPB. Trad. Tiago Macedo Bezerra Maia. Vol. II, nº 24, jul.-dez. 2005. Recife: ed. UFPE.

VASCONCELOS, S. S. D. O sincretismo afro-católico: a solução de um trauma. In: BRANDÃO, Silvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Vol. 3. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, Pioneira, 1967.

\_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais**. 2 vols. São Paulo: Cortez e editora UNICAMP, 1992.

WERLANG, R.; MENDES, J. M. R. Sofrimento social. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 116, p. 743-768, dez. 2013. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-66282013000400009&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-66282013000400009&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 02 jan. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0101-66282013000400009>.

WOLKMER, A. C. (Org.). **Introdução à história do pensamento político**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

## ANEXOS

## **ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMI ESTRUTURADAS REALIZADAS**

1. Como e quando surgiu o grupo e que ações o grupo vem adotando para se manter? E financeiramente como tem sido?
2. Qual a importância do grupo para você? O que significa fazer parte do grupo?
3. Qual a importância do grupo para município? E para as crianças e jovens?
4. Qual a importância do grupo para as crianças e jovens?
5. Como o grupo tem se mantido financeiramente?
6. O grupo já pensou em se profissionalizar? Seria um bom caminho para o grupo?
7. O grupo tem recebido apoio municipal, estadual, federal? E apoio da comunidade?
8. Como a universidade pode contribuir com o grupo?
9. Como uma política pública pode fortalecer o grupo? Dê exemplos
10. Como não ser cooptado pelo Poder Público? (O grupo tem medo de perder sua natureza, sua autenticidade identitária?)
11. Como se constrói o pertencimento artístico-cultural e político do grupo... na construção da memória, da diversidade cultural e na promoção da cidadania e da inclusão social? O grupo tem medo de perder sua natureza, sua autenticidade?
12. Como encontrar saídas para transformar a prática e a realidade social dos membros dos grupos?
13. Como pensar estes espaços culturais dos grupos no sentido de uma construção de novos dinâmicos?
14. Qual a caracterização da essência das manifestações pesquisadas na localidade (o Maracatu Nação de baque virado Estrela Brilhante de Igarassu/PE)?
15. Como as políticas públicas de cultura podem impactar positivamente na valorização dessas manifestações da cultura popular no que tange ao turismo e à economia de cultura
16. Como as escolas do município tem recepcionado o grupo? Como a comunidade local enxerga o grupo?